This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

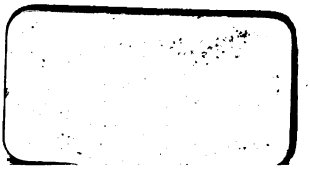
+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

600099365



Das

Princip der Patriarchen

als Religionsquelle

des

Judenthums, Christenthums

und des

Islam.

Von

Dr. H. H. Joël.

Erster Band.

Düsseldorf 1857.

Druck und Verlag von Wilh. Kaulen.

110. c. 80.

Den Manen

meines

in Gott ruhenden Vaters

Heymann Joël,

weiland Rabbiner zu Schwerin a/W,

in kindlicher Liebe und Ehrfurcht gewidmet.

Vorrede.

Wenn man sein Werk blos deshalb mit einer Vorrede versehen soll, um die Existenz desselben neben andern, in der Behandlung der in diesem enthaltenen Materie bereits vorangegangenen Werken zu rechtfertigen, so bedürfte es hier keiner Vorrede, und zwar aus zweifachem Grunde: erstens, sind die Patriarchen — diese Väter der sittlich-gläubigen Menschheit — noch nicht einmal nach ihrer äußerlichen Verbindung und Lebensgemeinschaft erkannt und dargestellt, geschweige denn nach ihrem innern, in der mannigfaltigen Gliederung eines einheitlichen Organismus sich herausgelebten Princip; zweitens, hat es bisher Niemand unternommen, die drei anerkanntesten und auf die Weltgeschichte einflußreichsten Religionen — in unverkennbarer, wenn auch einseitiger Geistesverwandtschaft und sich ergänzender Wechselwirkung zu einander stehend — aus der Patriarchen-Geschichte, als aus ihrem, von ihnen selbst bezeichneten Quellpunkt, derart zu entwickeln, daß ihr theilweises In- und Auseinan-

der Religion zugerufen: nomina sunt odiosa — facta quuntur, oder: אהיה אשר אהיה „Ich werde ſein, der Ich ſein werde" — אשר ארחם ואנחי את אשר אחן ורחמתי את „Ich werde begnadigen, den Ich begnadigen will, und Mich erbarmen, deſſen Ich Mich erbarmen will." Von dieſem Geſichtspunkte aus hoffe ich aber auch, den etwaigen Angriffen, die auf das von mir dargeſtellte Princip von zweien Seiten gemacht werden, kräftig entgegen treten zu können. Die Einen werden darin eine künſtlich geſchraubte, myſtiſch-metaphyſiſche Unterſtellung, dem ſchlichten, verſtandesgemäßen Wort und Sinn der Bibel, eine petitio principii finden, in der Beſtimmungsangabe der Patriarchen für die drei Religionsgeſtalten; die Andern hingegen werden mich des religiöſen Hochverraths anklagen, weil ich die wahre Religion mit der heidniſchen in ein ſo nahes Verwandtſchafts-Verhältniß gebracht, ſo manchen beſtehenden Kirchen- und Volksglauben theils ganz aufgegeben, theils idealiſirt habe. Indem ich jedoch die erſtern erſuche, ihr desfallſiges, endgültiges Urtheil zurück zu halten bis zur Erſcheinung des zweiten Bandes, glaube ich den Letztern gegenüber kühn behaupten zu dürfen, daß ich darin die rückhaltsloſe Wahrheit nicht nur meiner eignen, ſondern auch der Ueberzeugung aller jener Männer wiedergegeben, deren Namen auf dem kirchengläubigen Boden den beſten und frommſten Klang haben.

Indem nun, was wohl Jedem einleuchtet, die Vorrede am zweckdienſtlichſten iſt, wenn ſie auch als Nachrede geleſen wird, ſo darf ich wohl den vorurtheilsfreien Leſer auf das praktiſche Reſultat aufmerkſam machen, welches aus dieſem erſten Bande mit Vorbehalt der Beſtätigung des zweiten für

religiöse Berechtigung des Judenthums in der Geschichte der Menschheit hervorgeht. Das Judenthum ist ein unumstößliches Princip in der Weltgeschichte, ein integrirendes, charakteristisches Glied in der Kette der religiösen Culte, und jeder Bekehrungsversuch zur Uebersiedelung desselben muß von vornherein ein verfehlter, verlorener sein. Es ist daher die Pflicht des Staats, inwiefern er über alle sich in ihm geltendmachenden, unabweisbaren Elemente der Bildung, der Moral und der Gesittung das Regiment des Gesetzes und der Ordnung führen muß, das Judenthum auf eine Weise zu organisiren, daß es für sich selbst und dem Staate gegenüber die Garantie einer sittlichen Existenz bietet.

Abgesehen von der politischen Gleichstellung der Judenheit, und zugestanden, daß der Staat ein christlicher sei, so ist es nachgerade die Pflicht des allerchristlichsten Staates, das sittlich-religiöse Element in den unter ihm bestehenden und von ihm anerkannten Religionsformen in den Kreis derjenigen Interessen zu ziehen, die er zu überwachen und zu consolidiren berufen ist. Ein Ignoriren oder gar Niederhalten in dieser Beziehung muß dem Staate nicht nur, sondern auch dem Christenthum nachtheilig werden; der Unglaube und der Glaube — beide machen Proselyten. Das Judenthum muß daher eine Consistorial-Verfassung erhalten, in welcher Rabbiner, d. h. Theologen, die gesetzlichen Autoritäten bilden; ich kann und will damit nicht der neujüdischen Hierarchie das Wort reden; aber bei einer souverainen Laien-Herrschaft, wie sie aus dem Synagogen-Gesetz von 1847 hervorgeht — worin die Gemeinde nicht einmal zur Anstellung eines Geistlichen angehalten, und jede einzelne, ihren

religiösen Cultus auf den Kopf oder unter den Fuß zu stellen berechtigt ist: da hat man wenig zu hoffen, und desto mehr zu befürchten, daß das Judenthum ein trauriges Bild der Anarchie darbieten werde, wie es die Jahrtausende seines Bestehens noch nicht gesehen.

Indeß habe ich das Vertrauen auf den Lenker der Geschichte und der Geschicke der Menschen, daß Er seine Heilssaat, für die Zukunft ausgestreut, nicht verkümmern und verkommen lassen werde.

Der Verfasser.

Wenn wir die vordern Blätter der heiligen Schrift aufschlagen, und nach den dreien, finstern Gestalten des Menschengeschlechtes, nach dem Sündenfall, der Sündfluth und der Sprachverwirrung, die schönen, erhabenen Bilder der Patriarchen, in Lebensgröße gezeichnet, erblicken, sie fest und scharf, aber mit geweihetem Sinne ins Auge fassen: so fühlen wir uns von dem herrlichen Anblick freudigst überrascht, zur höchsten Bewunderung hingezogen für den weisen Schöpfer und Meister, der zerstörend von neuem schafft, um eines noch so schön und prächtig. Vor welche erhabene Glaubensgestalten führt uns da mit einem Male die heilige Schrift! Welche verklärte Tugendbilder sehen wir da plötzlich an dem purpurfarbenen Himmel der orientalischen Menschheit aufsteigen! Nach langer, grauenvoll durchstürmter Winternacht des von Gott abgefallenen, von einem Verbrechen ins andere sich stürzenden, in sich selber zerrissenen Menschengeschlechts, offenbart sich uns ein Lichtstreif des gottverkündenden Tages, der immer heller und heiterer mit dem Sonnenlicht des Glaubens heraufzieht, mit seinem klaren, blauen Auge treu die Menschenkinder anblickend, ihre Herzen umfassend mit

feuriger Liebesgluth. So erscheint Abraham inmitten einer gottvergessenen, sittlich entarteten Welt als Vorbote, als Herold Gottes, zieht überall hin, und wo er hinkommt, verkündet er seinen Namen, übt Werke der Gerechtigkeit, der Liebe und der Barmherzigkeit. Ihm folgt sein Sohn Isaak in der Hingabe und Opferwilligkeit für Gott, und wenn auch keine große, selbstständige That sein Leben kennzeichnet, so ist und bleibt doch der Gott Abrahams auch der seine in allen Lagen des Lebens, ihn seinem Sohne Jacob als Segensquelle vererbend. Desto selbstständiger, thatkräftiger und ereignißvoller gestaltet sich jedoch das Leben des Letztern, des Stammvaters der zwölf Stämme Israels, dessen Geschick ohne Gleichen in die sittlich religiöse Zukunft der ganzen gläubigen Menschheit entscheidend eingegriffen, in ihr die Himmelsleiter aufgestellt, vermittelst welcher die Verbindung zwischen Gott und Menschen stetig und unerschütterlich sich erhalten hat.

Könnte wohl der menschliche Forschungsgeist einen vornehmern Gegenstand sich zum Vorwurf nehmen, als die Lebensgeschichte der ersten drei Heroen des Glaubens, den heiligsten Urwald des grauen Alterthums, sichtend und lichtend zu durchdringen? Was wäre wohl für die Glaubens- und Sittenlehre der alten und neuen Zeit von größerem Interesse, als wenn sie auf ihre elementaren Anschauungen und Begriffe, auf ihre einfachen, naturwüchsigen Bestandtheile patriarchalischen Lebens zurückgeführt, darin ihre Entstehung und zu welcher späteren Fortbildung sie befähigt und berechtigt war, aufgezeigt und begründet wird? Und dennoch zeigt uns das im Ganzen von der Theologie fleißig bearbeitete,

reich bebauete Feld des bibliſchen Alterthums, den patriarchaliſchen Boden, brach, faſt wüſt und öde liegen. Die wenigen Furchen, die mit dem Pflugeiſen der Kritik darauf gezogen, die winzigen Saatkörner, die von der ſpeculativen oder moraliſirenden Philoſophie darin geſtreut worden, ſind einerſeits von geringem Nutzen, andererſeits aber von deſto nachtheiligeren Folgen, weil ſie die von ihnen kaum zerriſſene Oberfläche jenes Bodens als ſeine geheimnißvolle Tiefe betrachten und empfehlen, und es nicht der Mühe werth halten, tiefer zu graben. Wir ſind keinesweges gewillt, dieſe Vernachläſſigung als eine abſichtliche, aus dem Verkennen und Unterſchätzen der Ertragsfähigkeit des Bodens hervorgegangene zu bezeichnen. Vielmehr war es bei den Einen jene tiefe, heilige Scheu, die ſie abhielt, mit dem ungeweiheten, blendenden Lichte ihres Verſtandes in die geweiheten Hallen der Urväter einzudringen, bei den Andern der finſtere unterirdiſche von dem dieſſeitigen Offenbarungs- und Geſchichtsleben getrennte Weg, auf welchem den Forſchenden die Gefahr droht, mit ihren Geiſtesſchritten in das nächtliche Dunkel der Mythe ſich zu verlieren. Auch wir fühlen jene Scheu und anerkennen theilweiſe dieſe Gefahr, von den höchſten Stufen des fortgeſchrittenen Glaubensbewußtſeins auf der Leiter der Gotteserkenntniß wieder zu den unterſten hinabzuſteigen, obgleich ſo viele Sproßen inmitten theils verloren gegangen, theils faul geworden. Deſſen ungeachtet glauben wir behaupten zu dürfen, daß man vermittelſt der Perſpective des Offenbarungsgeiſtes den patriarchaliſchen Boden um ein Bedeutendes ſich näher rücken, beleuchten und erhellen, und ihn ohne Entweihung und

Verletzung einer genauen Betrachtung unterziehen könne. In dem Lichtreflex der Offenbarung, der rückwirkend das Leben der Patriarchen bescheint, würde man die markirten Züge derselben, bestimmter, zusammenhängender und bedeutungsvoller hervortreten sehen und erfahren können, ob sie die eines lebendigen Organismus, dessen Glieder von Einem Prinzip, Einer Lebensgemeinschaft, und zwar in gegenseitiger Ergänzung verbunden, eine Präformation aller spätern Glaubensbildungen seien, oder bewußt- und willenlos, ohne innern nothwendigen Zusammenhang nur zufällig, zu keiner wesentlichen Bestimmung für die Zukunft hingeworfen worden.

Es wären also, in bestimmter Fassung, folgende drei Hauptfragen zu beantworten: In welcher eigenthümlichen Charakterstellung und Bedeutung ist jeder Einzelne der drei Patriarchen aufzufassen? In welchem Verhältniß stehen sie zu einander? Und welchen Einfluß haben sie je einzeln und alle insgesammt auf die verschiedenen Glaubensgestaltungen späterer Zeiten ausgeübt? Daß diese Fragen nur von dem allgemein wissenschaftlichen Standpunkte der Theologie aus gründlich und unpartheiisch beantwortet werden können, ist wohl Jedem einleuchtend, so er bedenkt, daß nach je verschiedener Manifestation des Offenbarungsgeistes, der Beruf und Charakter der Patriarchen verschieden betrachtet werden. Daß wir in dem nachfolgenden Werk diesen Standpunkt eingenommen zu haben glauben, besagt schon das Titelblatt, da wir sonst nicht im Stande wären, die Lebensgeschichte der Patriarchen als Quelle zu betrachten,

aus welcher drei verschiedene Religionen ihre vorzüglichsten Lehren geschöpft haben; eine solche Betrachtung kann von keiner besondern Richtung irgend welcher positiven Religion ausgehen, da diese ja erst im Gedanken reproducirt werden soll.

Indeß haben wir es nicht für nöthig gefunden, jenen wissenschaftlichen Standpunkt der Theologie besonders zu behandeln und zu fixiren, sondern zeigen je nach Bedürfniß des zu erweisenden Objekts in unserer Behandlung auf ihn hin, um unsere Behauptung durch seine Aussage zu erhärten.

Die heilige Schrift hat uns in der Lebensgeschichte der Patriarchen ein Familiengemälde gezeichnet, welches wir als das größte Meisterwerk des Gottoffenbarenden Geistes im Menschengeschlechte, als das erhabenste Vorbild aller spätern Offenbarungen Gottes bezeichnen müssen. Wir dürfen es nur in seiner ganzen Lebensgröße vor unserm Geistesauge aufrollen, die verschiedenen Gruppirungen desselben je einzeln, wie auch in ihrem zusammenhängenden, in sich abgerundeten Ganzen genau betrachten: und wir werden alsbald das göttliche Ur- und Vorbild daran erkennen, vor welchem alle Zeichner und Bildner der sittlich gläubigen Menschheit nachahmend gestanden, seine zerstreueten, scheinbar nur leicht und absichtslos hingeworfenen Züge und Zeichnungen, zweckdienlich gesammelt und mit dem feingespitzten Griffel, mit den frischen Geistesfarben ihrer im Glaubensbewußtsein fortgeschrittenen Zeit in eine einheitliche, in und für sich selber abgeschlossene Glaubensgestalt zusammengezogen haben. Das Wort unserer Alten: כל מה שארע לאבות סימן לבנים „Alles das, was unsern Vätern war begegnet, hat sich ihren Kindern als vorbedeutendes Zeichen

mit jener trüben Vorstellung von den außer Gott existirenden göttlichen Personen, lange gekämpft, bricht ihm die Morgendämmerung des bessern Glaubens an, in welchem er seiner unmittelbaren Verbindung mit Gott sich bewußt wird, den Namen „Israel" sich erringend.

Aber selbst durch diese in ihrem Leben und Glauben hervortretenden Schattenseiten haben die Patriarchen offenbarend und grundleglich für den ächten Glauben der ganzen Zukunft gewirkt. Erstens haben sie dadurch den nothwendigen Schattenriß gezeichnet, von welchem aus theils schon ihnen selber, theils erst den Nachkommen die verklärte Lichtgestalt des Glaubens hervorgehen und zu dem freien Selbstbewußtsein ihres errungnen Sieges sich erheben konnte. Zweitens haben sie uns dadurch an die Geburtsstätte hingeführt, wo der Glaube zur Welt gekommen, zwar mit seiner kindlichen Schwäche und Unbeholfenheit, aber mit seinen ungekünstelten, naturwüchsigen Regungen und Aeußerungen, und wir können die Schulen, die er bisher durchgemacht, prüfen, in welchen und wodurch sein Organismus eine richtige und vortheilhafte Erziehung und in welchen und wodurch er eine falsche und schädliche erhalten hat.

Gehen wir nun von diesen allgemeinen Voraussetzungen zu einer genauen Betrachtung der Patriarchen über, so tritt uns vor allem Abraham entgegen. Er ist ganz Gottes, nur ihm hingegeben und geweihet, fühlt sich nur von ihm und für ihn zu wirken auf Erden berufen; der ganze Charakter seines Glaubens spricht sich in seinem ursprünglichen Namen aus: אב-רם „der Vater in der Höhe" ist es, auf den er nur allein sein Sein und Wesen, sein Denken und

Wollen, ſein Wirken und Streben richtet. Der Himmel iſt ihm Alles, die Erde Nichts. Sein Glaube an Gott iſt ein völliges Aufgehen in ihm, noch unvermittelt durch die freie Thatkraft des Selbſt- und Weltbewußtſeins, ein fataliſtiſcher in der weiteſten und reinſten Bedeutung; mit Abraham beginnt daher die Wiedergeburt des Menſchengeſchlechts im göttlichen Geiſte. Die urſprüngliche Beſtimmung des Menſchen, in der unmittelbaren Nähe Gottes in Unſchuld zu weilen, nicht die Frucht von dem Baume der Erkenntniß des Guten und Böſen zu pflücken — dieſe Beſtimmung, welche Adam verleugnet und dadurch von Gott ſich getrennt hat, iſt von Abraham wieder aufgenommen und mit Selbſtverleugnung und Aufopferung erfüllt worden. Alle natürlichen und menſchlichen Verhältniſſe, in welchen er ſich befindet, die theuerſten und innigſten Bande dieſer Erde werden von ihm aufgelöſt, ſo er durch einen Machtſpruch Gottes ſich dazu aufgefordert fühlt.

Die Welt mit ihren Formen und Geſtalten, die Menſchen mit ihrem Streben und Wirken, ſie gehen vor ihm werth- und namenlos vorüber; nur der momentanen und localen Erſcheinung Gottes legt er Werth und Namen bei; in ſeinem fortwährenden Aufbauen und Aufrufen zu Gott befindet er ſich in der Glaubensextaſe der Selbſt- und Weltentäußerung. So ſehen wir ihn Familie und Vaterland verlaſſen, die Kindes- Gatten- und Elternpflicht aufgeben, den natürlichen Verbindungsfaden mit ſeiner Vergangenheit und Zukunft zerreißen, ein Heimathsloſer auf Erden von Ort zu Ort wandern, überall Altäre, Opferſtätten ſeiner außerweltlichen Gottesidee errichten und den Namen Gottes anrufend.

Abraham steht einzig und unvergleichlich da in seinem weltverachtenden, übernatürlichen und ungeschichtlichen Gottesglauben. Das natürliche und geschichtliche Prinzip der Selbstentwickelung ist ihm ein Gottentfremdetes, ein sündenfälliges Heraustreten aus Gott, in dem es wieder negirt werden muß. Selbst die zu wiederholten Malen ihm gewordene göttliche Verheißung auf zahlreiche Nachkommen, auf Besitznahme des kananitischen Landes, empfängt er als eine nur in Gott sich zu realisirende, das Erdenleben in ihm aufzuopfernde und zu verklärende Bestimmung; denn jede desfallsige Verheißung beantwortet er entweder nur mit einem Anrufen des göttlichen Namens, oder auch mit der Errichtung einer Opferstätte — mit Beiden das die Welt ausschließende Sichhingeben an Gott bezeichnend. Auf diesem blos idealen Boden konnte er freilich nicht lange stehen bleiben; er mußte allmählig sich überzeugen von der realen Macht der Gottoffenbarenden Schöpfung, von der göttlichen Berechtigung der außer der Einheit Gottes existirenden Vielheit der Natur, durch die Betrachtung derselben, namentlich durch den Aufblick zu dem reichbesäeten Sternenhimmel, der wie durch sich auf die ordnende und leitende Alles erfüllende Gottheit, auf die Allmacht und Majestät Gottes, also auch für sich als ein von Gott berechtigtes und berufenes Wesen zeugend. Deshalb erhob er sich erst zu dem Glauben auf die ihm mehrere Mal vergeblich gewordene Verheißung, nachdem ihr die von Gott ihm befohlene Anschauung der Natur vorangegangen war (I. M. Cap. 15. V. 5.), welcher Glaube deshalb „ihm als Gerechtigkeit angerechnet wurde," das heißt, als ein Glaube an den in der Gerechtigkeit der Natur

ſich offenbarenden Gott. Und je mehr er nach dieſer Seite hin in dem Gottesbegriff fortſchreitet, deſto verſchiedenartiger fixirt er den göttlichen Namen, ſo daß jede erſtiegene Begriffs-Stufe von einem andern ihr adäquaten Gottesnamen bezeichnet wird. Von dem auf patriarchaliſchem Standpunkt blos den abſtract-idealen Gottes-Begriff bezeichnenden Namen: יהוה „Gott-Anundfürſich-Seiender", ſchreitet er fort zum: קנה שמים וארץ, ה'אל עליון Gott-Welt-Eigner (daſelbſt 14, 22), zu der höchſten Urſache der Schöpfung; von dieſem zum: אדני ה' „Herr-Gott" (daſelbſt 15, 2), zu der Weltregierung Gottes; von dieſer zum: אני-אל שדי „Ich-Gott-Allmächtiger" zu der Perſönlichkeit des Gott-Schöpfers und Regierers der Welt im Allgemeinen, — welcher letztern Benennung zwar eine höhere vorangegangen war, die: אני ה' „Ich-Gott" (daſelbſt Cap. 15 V. 7), in ſich begreifend die perſönliche Gottesregierung in Beziehung auf den Einzelnen, was durch den erklärenden Beiſatz: אשר הוצאתיך מאור כשדים „der dich herausgeführt aus Ur-Kasdim", angedeutet wird, aber ohne daß er ſich den Inbegriff dieſer Benennung zum klaren Bewußtſein bringen konnte, verfällt er vielmehr dadurch in jenen fragenden Zweifel: במה אדע „. . wovon mag ich wiſſen,"*) der für ihn eine Betäubung, für ſeine Nachkommen die Knechtſchaft in Egypten, und die Offenbarung Gottes durch Moſe in אני ה' „Ich-Gott" herbeigeführt hat. Und nicht nur in der fortſchreitenden Verſchiedenheit der Gottesnamen, ſondern auch in der Veränderung ſeines eigenen Namens von אב-רם in אבר-הם, durch welches eingeſchobene ה ſeine Namens-

*) Geneſ. 15, 8.

Bezeichnung: „Vater der Höhe“ in: אב המון גוים „Vater der Volksmenge“ aufgelöst wird (daselbst Cap. 17, V. 5), offenbart sich uns sein fortgeschrittenes Bewußtsein von der blos abstract-idealen Gottes-Einheit zu der concreten Realität der alleinigen Persönlichkeit Gottes.

Indeß anerkennt Abraham selbst nach dieser fortgeschrittenen Gottesanschauung das Princip der Natur-Entwicklung nicht als ein an und für sich berechtigtes, sondern nur als die Potenz eines höhern Seins; die Schöpfung ist nur deshalb entstanden, um sich Gott hinzugeben und zu opfern, um Zündstoff zu liefern für die göttliche Flamme. Die Doppel-Thätigkeit jener principiell sich entgegenwirkenden Personen, welche die indische Anschauung in das absolute Wesen setzt, von denen die eine, Brahma, durch Selbstentäußerung die Schöpfung bewirkt, die andere, Wischnu, durch Zurückbringung und Verinnerlichung des Außersichgekommenen, alles Individuelle aufhebt, in dem Absoluten vernichtet — diese Wirkung vindicirt Abraham der Einen göttlichen Persönlichkeit, die ihm jedoch nicht in den Prozeß mit einbegriffen, sondern ihn nur leitet. Außer Gott darf ihm nichts Selbstständiges existiren, und nur durch eine ausdrückliche Willensäußerung oder einen besondern Gnadenact Gottes, kann der Mensch seine zum Tode verurtheilte Existenz wieder erlangen und mit ihr vor Gott bestehen. So gibt er, um sich für seinen von Gott ihm gewordenen hehren Beruf zu erhalten, seine eheliche Verbindung, seine Gattin Sarai, den Egyptern preis, sie wieder empfangend durch die göttliche Gnade; ja, es mißfällt ihm sehr, daß Sarai ihm zumuthet, das mit der Magd erzeugte Kind

Ismael, das Gott zur Fruchtbarkeit gesegnet (daselbst 17, 20), wegzuschicken (daselbst 21, 11), und entschließt sich dazu willig, (was das: וישכם „und er stand früh auf" bei Abraham bedeutet) als Gott ihm befohlen, in Allem seiner Gattin zu gehorchen (daselbst 12), — wobei er die selbst von Gott bestätigte Existenz des Natursohnes als Potenz eines höhern, übernatürlichen Seins betrachtet, sie unterordnet und hingiebt, in der wunderbaren Erzeugung und Erhaltung Isaaks. — Aber selbst dieses höhere Sein erscheint ihm wiederum nur Potenz des absoluten Seins, dem er das animalische Leben zum Opfer hingeben muß, er weihet und bereitet dazu seinen einzigen Sohn, der ihm jedoch durch einen göttlichen Gnadenact wieder gegeben wird, mit dem letztinstanzlichen Urtheil: כי עתה ידעתי כי ירא אלהים אתה .... (daselbst 22, 12), „denn jetzt weiß ich, daß du gottesfürchtig bist," daß du alle Selbstständigkeit Gott opferst. Daß Abraham seine Hingabe an Gott nicht eher beendet glaubte, bis daß er ihm seinen einzigen Sohn zum Opfer bringt; daß er, nachdem er an der Opferung seines Sohnes von Gott behindert und ihm seine Gottesfurcht bezeugt worden, dennoch einen „Widder" als Ersatz brachte; daß er erst nach diesem substituirten Opfer den vollen alle frühern von einander getrennten Verheißungen in sich zusammenfassenden Segen von Gott erhalten, — darin erblicken wir den Keimpunkt, der das Bewußtsein von dem Wesen, dem Zweck und der Heilswirkung des Opfers aller spätern Zeit aus sich erzeugt, und in allen Metamorphosen der religiösen Culte als bestimmende Triebkraft gewirkt hat. — Das Wesen des Opfers ist die Vernichtung der Vitalität, des Lebens nach dem Leibe, das unwürdig ist, vor Gott zu

beſtehen, das nur zur Erſcheinung gekommen, um negirt zu werden, und an deſſen Negation das Göttliche zu manifeſtiren. Durch eine ſolche Negation einerſeits und Manifeſtation andererſeits würde aber der Menſch für ſich kein Verdienſt und folglich keinen Zweck ſeines Daſeins beſitzen, noch Gottes Herrlichkeit und folglich der vernünftige Grund ſeiner Wirkſamkeit erkannt werden; es würden Beide, Gott und Menſch, von einer abſoluten Nothwendigkeit, einer blinden Macht dominirt werden, mit dem Unterſchiede, daß Gott vernichten, der Menſch vernichtet werden muß. Von einer ſolchen blindwirkenden abſoluten Macht, die in ihrem nothwendigen Aus- und Aufathmen ſchafft und zerſtört, belebt und tödtet, war das Bewußtſein des ganzen, nur mannigfach nüancirten Heidenthums durchzogen; daher jene Lebens-Desparation, in welcher das Heidenthum ſeinen Opfercultus bald in dem Verwunden und Zerfleiſchen, in dem Opfern und Verbrennen der Menſchen, bald in Orgien und Bacchanalien, in der roheſten Ausſchweifung ſeine betäubende Befriedigung fand; mit ſeinem niedrigen Gottesbegriff fehlte ihm auch das Selbſtbewußtſein und das Medium, durch welches Gott und Menſchen in Wahrheit verbunden werden. Der wahre Zweck des Opferns aber liegt, Seitens Gottes in dem freien Befehl zum Opfern, Seitens des Menſchen in dem freiwilligen Erfüllen des göttlichen Befehls; denn dadurch iſt Gott ſich ſelbſt und Aller Zweck, Herr Seinerſelbſt und ſeiner Schöpfung*), während der Menſch in dem freien Vollzug des göttlichen Befehls Gott Dienſte erweiſet,

*) Er muß nicht, ſondern er will das Opfer haben, und wird dadurch ſeiner freien Herrſchaft ſich bewußt.

ihn verherrlicht, und darin das größte Verdienst, den höchsten Zweck findet. Die nothwendige Folge dieses freien Verhältnisses ist: die Heilswirkung im Menschen und die Erlangung der göttlichen Gnade; der Mensch wird einerseits seiner eignen Nichtigkeit und Unwürdigkeit in dem Dienste, andererseits seiner Würde und Erhabenheit in dem freien Dienste, in der Befriedigung des göttlichen Willens bewußt, so daß er dadurch seine Erhaltung in dem Wohlgefallen und der Gnade Gottes erlangt, der sich ihm in seiner höhern Eigenschaft, nicht nach der Gerechtigkeit, sondern nach seiner väterlichen Liebe und Barmherzigkeit offenbaren kann.

Die wahre Bestimmung des Opfers wird also in den dreien Momenten erfüllt, die zwar in dem Bewußtsein auseinander gehalten, in dem Opferact aber als gemeinschaftliches Ganzes concentrirt werden: erstens in dem Moment der absolut nothwendigen Negation, in dem Bewußtsein der von dem nothwendig Seienden gänzlich getrennten, ihm gegenüber nichtseinkönnenden, verlorenen Selbstheit des animalen Lebens, welches also ein Sein weder an noch für sich hat und vernichtet werden muß; zweitens, in dem Moment der freiwillig relativen Negation, in dem Bewußtsein des in freier Selbstbestimmung Sichobjektivirens unter ein vom nothwendig Seienden proponirtes, besonderes Seinkönnen, durch dessen Activirung das Objekt Etwas an sich zieht, das nicht nicht ist, sondern nur nicht das Sein für sich: das heißt, durch die Opferung und Hingabe an den göttlich geoffenbarten Willen befreit sich das Individuum von der nichtseinkönnenden Selbstheit und macht sich zum Objekt des in freier Willensäußerung sich auf besondere

Weiſe manifeſtirenden nothwendig ſeienden Subjekts; drittens, in dem Moment der Affirmation, in dem Bewußtſein des mit dem Seienden durch die ihm wohlgefällige Unterwerfung unter ſeinen Willen verſöhnten und vereinigten, von ihm zur Exiſtenz begnadigten Seins des Individuums, welches durch die Vereinigung mit Gott mit ſich ſelber einig, ſich ſelber wiedergegeben und an und für ſich iſt.

Ohne göttlich geoffenbarten Willen iſt nur das erſte Moment denkbar, weil der Menſch ſich alsdann einem für ihn indifferenten Gott gegenüber befindet, der mit ihm keine Gemeinſchaft haben, nur allein ſein will, und dem er nur gefällig zu werden glaubt, wenn er ſich ihm zur Vernichtung anbietet. Dem Heidenthum, dem die Offenbarung Gottes fehlte, war daher nur das erſte Moment der Opferbeſtimmung, die Nothwendigkeit der Vernichtung, der Aufopferung des Menſchen zum Bewußtſein gekommen; es lag darin der Fluch, der das ganze Heidenthum innerlich durchſchauert, daß es ſich das abſolute Weſen nicht als ein mit dem Menſchen in Beziehung ſich ſetzen wollendes Subjekt vorſtellen konnte; es dachte ſich Gott entweder als ein über die Welt erhabenes, von ihr in getrennter Zurückgezogenheit lebendes, oder als ein nur naturwüchſiges, die Welt aus- und aufathmendes Weſen. Das zweite Moment der Opferthätig- und wirkſamkeit ging dem Menſchengeſchlecht mit dem ſogenannten Sündenfall und der Vertreibung des erſten Menſchenpaares aus dem Paradieſe verloren; in dem göttlichen Befehl, von dem Baume der Erkenntniß nicht zu genießen, war dem Menſchen die Möglichkeit gegeben, ſich dem Willen Gottes zu objektiviren und ſich

also als Objekt des nothwendig seienden Subjekts zu erhalten; jenes Verbot war die erste Offenbarung der Liebe Gottes zur Erhaltung des Menschen, indem er ihn dadurch in seinen Dienst berufen und gewürdigt hat, sich um Gott verdient zu machen und darin der Berechtigung seines Daseins bewußt zu werden. Es ist das beseeligendste Bewußtsein des Menschen, sich von Gott zu Dienstpflichten berufen und in deren Erfüllung die Bestimmung seines Lebens zu fühlen, und je mehr der Pflichten, desto mehr genießt er der Rechte in Gott; was unsere Weisen mit den Worten ausdrücken wollen: רצה והקבה לזכות את ישראל לפיכך הרבה להם תורה ומצות „Der Heilige, gelobt sei er, wollte Israel verdienstlich machen, dieserhalb gab er ihm viel der Lehren und Gebote" (Makkoth f. 23. b.) Adam verwarf jedoch dieses von Gott ihm proponirte Seinkönnen, indem sich ihm nachgerade diesem Verbot ein außergöttliches Seinkönnen, durch welches er zum Sub- und Objekt erhoben werden kann, gezeigt hat: dadurch nämlich, daß sich der göttliche Wille in Beziehung zu dem seinigen gesetzt, wurde er hinterher befähigt zu opponiren und durch diese Opposition sich als Subjekt des göttlich contrairen Seins zu behaupten; das in dem Weibe*) personificirte Princip der Hingebung der sinnlichen

*) Der Name חוה ist nicht nur dem Namen, sondern auch der Bedeutung nach analog der indischen Bhavani, welche, in der Freude geschaffen zu sein, durch Hüpfen und Springen die drei großen Dejota's erzeugt, die drei Bedingungen der ganzen sichtbaren Welt, (Creuzer Symb. Th. I. 587. II. 548.) die wir in Kajin, Hebel und Seth wiederfinden; gleichbedeutend ist jene assatische Lilith-Ilithyia = לילה יולדת Nacht-Gebährerin — die babylo-

Begierde machte er zum Objekt der in der Schlange*) hypostasirte durch die Fähigkeit der Veränderung in dem Sichselbst-beschränken und Ausdehnen, Sichkrümmen und Wiederaufrichten und der durch Tod erzeugenden Geburt der Selbstheit des animalen Lebens, und so aus sich heraus den Naturproceß erzeugend. Die nächste und unausbleibliche Folge war also, daß er einerseits das unschuldige, friedliche und schmerzenslose, weil bewegungs- und kampflose Gnadenleben in Gott verwirkt, andererseits aber die Entwickelung und Erhaltung des nachgerade im Kampfe seiner Gegensätze sich behauptenden Naturlebens bewirkt hat. Das Verbot: „und von dem Baume der Erkenntniß des Guten und Bösen sollst du nicht genießen, denn — mit dem Beginne des Genusses beginnt das Sterben," ist nur eine Anticipation der durch das Heraustreten aus der Ruhe und Gebundenheit in Gott

---

nische Mylitta מילדת Geburtshelferin — die griechische Here — הרה schwanger. S. Burt. Lex. Chal. in voce לילית, wobei er aus Ben Syrae anführt: als Gott den ersten Menschen geschaffen, sagte er, es ist nicht gut, daß der Mensch allein sei, und da בראלו אשה מן האדמה כמותו וקראה לילית „schuf er ihm eine Frau aus Erde, ihm gleich, und nannte sie: Lilith.

*) Die Schlange, die in Egypten und in dem ganzen heidnischen Cultus zu den Hauptgattungen gehörte, hatte die zwiefache Bedeutung, als Repräsentant des Lebens und des Todes, als Gott der Erde, Vorsteher über alle tellurischen Kräfte und Gott der Unterwelt, der Finsterniß und des Todtenreiches; insbesondere verbindet sie mit dem Namen: Typhon den in der Schöpfungsgeschichte ihr substituirten Begriff der Bewegung und der Veränderung, indem sie als unbeständiges, treuloses Wesen dargestellt wird. (Creuz. Th. I. S. 313—319.)

in das ganze Naturleben hineingetragenen Gegenſätze und Kämpfe, die hier in dem Unterſchied zwiſchen dem Guten und Böſen repräſentirt werden, während umgekehrt, die dem Genuß vom Lebensbaum vorbeugende Vertreibung aus dem Paradieſe und die göttliche Verurtheilung zum Fluche, zum Schmerz und zur ſchweren Arbeit nur rectificirende Urtheile des fait accompli ſind; denn durch die Annahme des außergöttlichen, contrairen Seins, deſſen Erhaltung nur durch Wechſel und Veränderung möglich, hat der Menſch den Lebensbaum, das Beſtändige und Ewige eingebüßt, ſich und der ganzen Natur den Fluch — das Fliehen und Vergehen — den durch Kampf und Reibung erzeugten Schmerz und die Feindſchaft zugezogen. Von dieſem Geſichtspunkte aus kann der Vorgang im Paradieſe im eigentlichen Sinne nicht als Sündenfall betrachtet werden, weshalb wir ihn oben als ſogenannten bezeichnet. Denn das Weſen der Sünde wurzelt in der wiſſentlichen Uebertretung des Natur- oder Offenbarungs-Geſetzes, des unmittelbar oder mittelbar zur recht- und beſtimmungsmäßigen Erhaltung des Menſchen geoffenbarten göttlichen Befehls; durch Uebertretung je eines dieſer beiden Geſetze entſteht eine zwiefache Verletzung, eine, wenn auch nicht in dem göttlichen Weſen — das nicht verletzt werden kann — ſo doch in dem geoffenbarten Werk und Willen Gottes, und eine andere in dem ſündigenden Menſchen ſelber, der, abgeſehen von dem desfallſigen ſtörenden Eingriff in ſeine naturgemäße Entwickelung, ſchon in der Verachtung des ſchuldigen Gehorſams gegen Gott, ſich ſelber in eine precaire Lage, in ein verkehrtes Verhältniß zu ſich ſelber bringt, indem er durch die Auflehnung gegen ſeinen rechtmäßigen Herrn

einen Aufruhr in ſich heraufbeſchwört, den er nicht ſelbſt wieder beſchwichtigen kann. Jedoch kann dieſe Uebertretung nur erſt dann als Sünde bezeichnet werden, wenn jener Gehorſam als ſchuldiger zum Bewußtſein gekommen, als Pflicht Seitens der Menſchen anerkannt worden, denn ohne Bewußtſein der Pflicht kann auch die Uebertretung derſelben nicht als Sünde angerechnet werden. Dieſe Anerkennung beruht wiederum nur auf der Willensfreiheit des Menſchen, denn dadurch wird er erſt fähig, von dem Unterſchiede zwiſchen Gott und ſich ſelbſt zu wiſſen und entweder ihn als Herrn über ſich anzuerkennen und ſich ihm unterzuordnen, oder ihn zu verwerfen und ſich zum Herrn ſeiner ſelbſt zu erheben. Der erſte Menſch, in ſeinem urſprünglichen Zuſtande der Gebundenheit an das Centrum des Naturlebens, vermittelſt deſſen in ihm zwar die Summe der creatürlichen Intelligenzen, aber nur als blinde Nothwendigkeit in potentia gelegen hat, war daher keiner Sünde fähig, weil er als der Mikrokosmos keine Inclination für eine einzelne dem Ganzen untergeordnete Daſeinsform faſſen konnte*) und daher jedes Ausſchreiten aus ſeiner Unſchuld

*) Auf dieſes Sichheherfühlen des Menſchen vor allen anderen Geſchöpfen wird höchſt ſinnig in den Worten hingewieſen: „da gab der Menſch Namen allem Vieh und dem Gevögel des Himmels und allem Gethier des Feldes, und für den Menſchen fand er keine Gehülfin, „wie ſie ihm zuſtehe" (Geneſ. II. 20), wobei nach gewöhnlicher Anſchauung der Vorder- und Nachſatz — die durch das ו consec. verbunden ſind — nicht zu einander paſſen, da in jenem von der Benennung der Thiere durch den Menſchen und in dieſem von etwas ganz anderm, dem Nichtfinden einer Gattin für ihn berichtet wird; hingegen nach unſerer Auffaſſung des

und Verbindung mit Gott unmöglich war. Um nun von dieſer Gebundenheit des Menſchen an das Abſolute zu einem freien Weſen ſich zu erheben oder, was daſſelbe iſt, um die in dem Menſchen implicirten Potenzen der Schöpfung a potentia in actu, zu ſetzen, mußte ſich ihm die höhere Potenz als ſolche, das Seiende ſeines Seins, der Unterſchied zwiſchen Gott als Subjekt, und ihm ſelber als Objekt offenbaren, was auch in dem göttlichen Verbot geſchah: Von allen Bäumen des Gartens ſollſt du eſſen, nur nicht von dem Baume der Erkenntniß des Guten und Böſen.

Dadurch wurde der Menſch ſeiner ſelbſt als Inbegriff der Schöpfung ſich bewußt*) und ſeiner Fähigkeit, ſich zum Subjekt ſeines Seins zu erheben, durch das Heraustreten aus dem Centrum in die Peripherie, aus der Totalität in die Einzelheit, und ſo zwiſchen dem Allgemeinen und Beſondern, dem Guten und Böſen zu unterſcheiden. Nur fehlte ihm die Affektation, von dem Wiſſen zum Wollen überzugehen, weil er außer ſich kein Objekt hatte für das er inclinirt ſein konnte. In dieſer Spannung des Bewußtſeins

---

urſprünglichen Zuſtandes des Menſchen ſteht der Vorderſatz im folgenden Cauſal-Nexus zum Nachſatz: da der Menſch den außer ſich vorzüglichſten Naturgebilden, allen Thiergattungen, Namen ertheilte, das heißt: Character und Beſtimmung derſelben kennt-zeichnete, ſo fand er, daß ſie ihm nicht ebenbürtig und er mit ihnen ſich nicht begatten könne; in welchen Raſchi z. St. bemerkt אמר לכולם יש בן זוג ולי אין בן זוג.

*) Daher laſſen die Rabbinen den Menſchen vor dem Fall Alles wiſſen, von einem Ende der Welt bis zum andern leuchten und in alle Zukunft blicken.

zwiſchen dem Allgemeinen und Beſondern wurde er jedoch von dem Triebe der Selbſtheit zum Reproduciren ſeiner ſelbſt zunächſt in der Materialiſirung des geſchlechtlichen Unterſchiedes afficirt, wobei er ſich in einem aus ihm herausgelebten, ihm zur Seite (was durch die Rippe bildlich vorgeſtellt wird) ſtehenden, zweiten Ich, in dem Weibe objektivirte, und zum Subjekt ſeiner ſelbſt erhob.*) Demgemäß wurde Adam zwar ein wiſſendes und wollendes Weſen, aber ebendeshalb ein beſchränktes, von dem Abſoluten und der Omnipotenz des Seins ausgeſchloſſenes, alſo als Einzelnes „bloß und nackt" negirt ſich fühlend, und nur durch Entwickelung und Fortbildung, das menſchliche Geſchlecht aus ſich zu erzeugen beſtimmt. **)

---

*) Meiſterhaft wird dieſe Anſchauung in der Schrift angedeutet, indem ſie Adam beim Anblick des Weibes ſagen läßt: „Dieſes Mal iſt es Gebein von meinem Gebeine und Fleiſch von meinem Fleiſche," die Beſtimmung der erſten menſchlichen Individualiſirung, in der ehelichen Geſchlechtsverbindung hinzufügend . . . „und ſie wurden zu einem Fleiſche"; deshalb rechtfertigte er ſich gegen den Vorwurf, den Gott ihm wegen des Genuſſes der verbotenen Frucht macht, mit dem alter ego, in welchem er nur ſein eignes Selbſt außer ſich geſetzt: „die Frau, die du עמדי mit mir geſetzt haſt, die gab mir und ich aß." Mit Recht bemerkt daher der Talmud (Jebamoth fol. 63 a.) מלמד שבא אדם על כל בהמה וחיה ולא-נתקררה דעתו עד שבא על חוה „andeutend (die Worte: „dieſes Mal u. ſ. w.) daß Adam allem Vieh und Gethier zur Begattung ſich genähert und nicht ſeinen Willen befriedigt fühlte, bis er der Eva beigewohnt."

**) Dieſer cosmogoniſche Prozeß wird in der attiſchen Geheimlehre von der Seelen Schickſal und Wanderung unter allen andern heidniſchen Cosmogoniern am klarſten gezeigt; nach ihr iſt

Mit der Uebertretung des göttlichen Befehls hat der Menſch alſo keine Sünde begangen, denn dadurch wurde er ja erſt zurechnungsfähig, erlangte das Selbſtbewußtſein und die Willensfreiheit, womit er ſich freilich dem göttlichen Befehl

---

Dionyſius das Princip alles Beſondern und Einzelnen in der Welt, Inhaber des zweiten Kelches, des Theilungsbechers, und die aus dieſem herausgefloſſenen Seelen können der Individualität nicht entgehen, und zwar aus folgendem Grunde: einige Seelen, um den Willen der Götter, zur Erhaltung der Weltökonomie, zu erfüllen; andere, weil ſie Neulinge ſind (alſo zur Erfahrung beſtimmt), wieder andere, zur Büßung ihrer Vergehungen (alſo zur Läuterung); andere endlich, zur Manifeſtirung der Willensfreiheit in der Neigung zum Leibe, welche Letztere durch den Blick in den Spiegel entſteht, worin Dionyſius ſein eigenes Bild ſieht und ihn die Luſt anwandelt als ein eigenes Daſein für ſich zu beſtehen; dieſe Luſt iſt jenes erfreuliche Bild im bloßen Scheine von der Liebe gewebt und vor das Weſen hingeſetzt, vor jene Welt- und Seelenmutter (אם כל חי) „Mutter alles Lebenden" (Geneſ. III, 20) jene täuſchende Maja, wie ſie in den Veda's der Indier heißt. Creuzer bemerkt mit Recht, daß dieſe Luſt, nach egyptiſchem Syſtem Neugierde genannt, im Grunde nichts Anderes iſt, als jene indiſche Idee von dem Affect des Schaffens. Bei dieſer Luſt der Seelen zum irdiſchen Daſein trinken die Seelen aus dem Becher des Liber Pater (der Freiheit des Vaters), werden berauſcht, die materielle Liebe wächſt in ihnen und das Andenken an die höhere Abkunft erblaßt immer mehr. S. Creuzer Symb. III. 424—27.

Eine ähnliche Anſchauung wird uns in Brukers Hist. Crit. Phil. Tom. Prim. lib. I. cp. II. fol. 52 von Hornius angeführt, der in dem Leben Adams vier nacheinander abwechſelnde Zuſtände unterſcheidet; vor dem Fall war er mit den allgemeinen Kenntniſſen und Gattungsbegriffen geſchmückt, wovon er nach

hätte unterwerfen und die Luſt zur materiellen Exiſtenz ſuspendiren können, aber ohne ſich dazu verpflichtet zu fühlen: umgekehrt, er mußte in dem wonnigen Gefühl ſeines ſinnlichen Daſeins, in dem Bewußtſein der Nothwendigkeit zur Individualität, jede ſich in ihm ankündigende höhere, dieſe beſchränkende Regung, der Stimme Gottes zu fliehen, und in der Mitte des Gartens, in ſeiner eignen Exiſtenz ſich zu verbergen, als Pflicht ſeiner Selbſterhaltung betrachten. Ja, es mußte ſich ihm in dem Augenblicke des Affekts das göttliche Verbot als eine aus Neid veranlaßte Hintertreibung ſeiner individuellen, ſelbſtſtändigen Exiſtenz ankündigen, zu welcher er durch eine Naturnothwendigkeit ſich angetrieben fühlte; wie auch die Schrift die ſchlaue Schlange alſo äußern läßt: „denn Gott weiß, daß, welches Tages ihr davon eſſet, werden aufgethan eure Augen, und ihr werdet, wie Gott

---

demſelben ein dunkeles und verworrenes Wiſſen zurückbehielt, durch das er nach der Vertreibung ſich zu entwickeln verſuchte, und auf welches ſich alle ſeine Nachkommen ſtützen, bis der Himmel die bewegte Zahl offenbarte; aber durch die Sünde iſt er in die Finſterniß der Vergeſſenheit verfallen, und in allem unwiſſend worden; es blieb nur noch in ihm die Saat des göttlichen Urſprunges, und in der ſüßen Erinnerung aller jener großen Dinge brennte in ihm die Sehnſucht nach Wiſſen und Erkennen; jetzt fing er an mit großer Mühe zu unterſuchen, von dem Sinnlichen zum Geiſtigen fortzuſchreiten, Erfahrungen zu ſammeln, die er ſeinen Kindern mittheilte. Hornius läßt alſo Adam von Gott abfallen, ohne dadurch zu ſündigen, denn nach ihm hat Adam ante lapsum die klare volle Weisheit, a lapsu einen dunklen Begriff derſelben, der ihm noch geblieben postea exili als lumen divinitatis, das aber erſt „etenim peccato“ verloren gegangen.

erkennen, Gutes und Böses," das heißt, wie Gott zwischen dem Guten und Bösen mit persönlicher Willensfreiheit unterscheiden. Andererseits konnte der Abfall des Menschen, seine Individualisirung durch die materielle Existenz auch Seitens Gottes nicht als gegen seinen Willen geschehen betrachtet werden, da er ja grade durch seinen Befehl, dem Menschen das Selbstbewußtsein, durch dieses das Selbstwollen gegeben hat, und demnach den Trieb zur sinnlichen Produktion, in dem Ergriffen- und Betäubtwerden von der Lust zur geschlechtlichen Entäußerung. Es geschieht dieserhalb auch während des ganzen Vorganges mit Adam der Sünde mit keinem Worte Erwähnung und nur auf die dadurch erfolgte Selbstbestimmung der Menschen zur freien Selbst- und Naturherrschaft wird mit den Worten hingewiesen: siehe; der Mensch ist worden wie Einer von uns, das heißt, wie אלהים wollendes, Subjekt, Herr und Inbegriff der Naturentwickelung, und in Folge dessen hat er die göttliche Eigenschaft der Ewigkeit, die durch den Namen ה bezeichnet wird, verloren; denn in dieser Eigenschaft ist Gott transcendent, in den Naturproceß nicht inbegriffen, über jede Veränderung und Vergänglichkeit erhaben, und daher ewig. Durch das Heraustreten des Menschen a potentia — in welche seine Ewigkeit, „der Lebensbaum" eingeschlossen war — in actu, ist er mit in den Naturproceß, also in Unruhe und Fluch — von Fliehen — eingetreten und aus dem Paradiese eo ipso vertrieben worden; der Fluch, die göttliche Aeußerung: „daß er nicht strecke seine Hand und nehme auch vom Baume des Lebens und esse und lebe auf ewig" und die Vertreibung — sie sind nichts als die göttliche Sanction der folgenschweren That.

Es könnten uns gegen dieſe Anſchauung der Menſchwerdung und der Emancipation von Gott die Fragen entgegengehalten werden: wollte Gott nicht das Heraustreten des Menſchen aus ſeiner göttlichen Unmittelbarkeit in die materielle Exiſtenz, warum hat er es denn zugegeben? und wenn zugegeben, warum ſollte dies dem Menſchen nicht als Sünde angerechnet werden? und hat ſich der Menſch und in ihm die Schöpfung von Gott gegen deſſen Willen getrennt, ſo ſteht alſo Gott zu ihr in keinem Kauſal-Nexus: wie kann er auf ſie je eine Macht ausüben, mit ihr in Verbindung ſtehen? Wie konnte der Menſch ein Sein ſich zuziehen und behaupten, ohne daß dieſes in Gott ſeinen Grund hat? Bei Licht beſehen, ſind dieſe Fragen, nur mit andern Worten, dieſelben, die gegen die Vereinigungs-Theorie der Immanenz mit der Transcendenz Gottes, der göttlichen Nothwendigkeit mit der menſchlichen Freiheit gemacht werden. Und würde es auch einerſeits unſere Kräfte überſteigen, andererſeits uns von unſerem Ziele zu weit abführen, um dieſe Fragen gründlich und ausführlich zu beantworten, ſo wollen wir es dennoch verſuchen, in allgemeinen Umriſſen die obigen Fragen nach der Anſchauung der heiligen Schrift zu löſen, den von der negirenden Kritik angegriffenen Zuſammenhang des Pentateuchs in ſeiner ſcheinbar ſchwächſten und ſich widerſprechendenſten Stelle, in der Schöpfungsgeſchichte zu vertheidigen und zu rechtfertigen. Wir behaupten:

Die Vollkommenheit des abſoluten Weſens iſt das erſte und nothwendigſte Poſtulat, von dem alles vernünftige Denken über Gott und Welt, über die Urſache des Seins

überhaupt und des nur auf dieſe und nicht andere Weiſe Seins, über die Nothwendigkeit des ſittlichen Lebens, der Veredlung und Vervollkommnung des Menſchengeſchlechts, ausgehen muß: die Nothwendigkeit des abſoluten Seins bedingt zugleich die Vollkommenheit deſſelben, ſonſt iſt nicht abzuſehen, weshalb es nothwendig.

Zur Vollkommenheit Gottes gehört vor Allem, daß er nicht nur ſeiner Natur, dem ewigen abſoluten Sein, ſondern auch dem Wiſſen und Wollen dieſes ſeines Seins nach nothwendig ſei; es wäre eine Beengniß ſeines Weſens, ſo er um den Grund ſeines nothwendigen Seins nicht wiſſen und daſſelbe nicht frei wollen ſollte. Das Bewußtſein eines nothwendigen abſoluten Seins kann aber Gott nur haben, wenn er an jede Möglichkeit des Außerſichſeins als bloß zufälliges Sein gedacht; denn ſolange er nicht weiß, daß alles Andere außer ihm nur zufällig, nicht nothwendig iſt, kann er auch nicht wiſſen, daß nur ſein und nicht auch ein anderes Sein nothwendig iſt. Dieſes göttliche Denken an die Möglichkeit eines Außerſichſeins bezeichnet die Schrift mit den Worten: „. . . . und der göttliche Geiſt webend auf den Waſſern" (Geneſ. I. 2.) die Waſſer bedeuten hier: חומר הראשון materia prima, oder richtiger die Hyle היולי die Potenz alles materiellen Seins, deren ſich nach den Kabbaliſten Gott als Subſtrat bediente, um Welten zu entwerfen, und ſie wieder zu zerſtören, ומחריבן עולמות בונה bis er dieſe Welt als die beſte geſchaffen hat. Dadurch zeigte ſich ihm aber an ſeinem eignen Sinn die Potenz der Begränzung, causa formalis, wodurch das außergöttliche Sein nur nicht abſolut, wohl aber relativ, von dem göttlichen Sein be-

ſchränkt und als ſolches a potentia in actu geſetzt und erhalten werden kann, worin die unveränderlichen Naturgeſetze ihren Grund haben. Gott iſt alſo als causa materialis et formalis oder efficiens in der Natur, aber eben deswegen mit ſeinem Weſen als Herr über derſelben, indem dieſe ja nur iſt durch ſeine Beherrſchung, durch ſeine Erhebung über dieſelbe. Zugleich muß aber Gott ſeiner Nothwendigkeit als ſeines eignen Wollens ſich bewußt werden; denn es gehört zur göttlichen Vollkommenheit, frei zu ſein, das heißt, daß er nicht nur als Gott ſein muß, ſondern ſein will, alſo Herr Seiner ſelbſt, wie alles andern möglichen Seins. Dieſer Wille Gottes zeigte ſich durch das Setzen der Begränzung a potentia in actu, durch die Schöpfung und inſofern dieſe letztere durch das göttliche Geſetz zur Exiſtenz gekommen und durch ihre Beſtimmung und Geſetzmäßigkeit Gottes Sein offenbarte, heißt es bei der Schöpfung einer jeden Daſeinsform in der Schrift: „und Gott ſah, daß es gut ſei," daß ſie in dieſer ihrer Begränzung exiſtiren könne.

Durch dieſe Gränzbeſtimmung Gottes mußte aber auch ein Unterſchied entſtehen zwiſchen dem Licht und der Finſterniß, dem Guten und Böſen, das heißt, zwiſchen dem, was zum Sein beſtimmt und dem, woran ſich das Sein als an ſeinem Gegenſatz offenbaren ſoll, alſo das Licht an der Finſterniß, die Höhe an der Tiefe, das Vorzügliche an dem Geringern.*) Durch den Unterſchied des Einen von dem Andern wurde immer das Eine gut, ohne daß das

*) Das dem Judenthum am meiſten ſich nähernde Magierſyſtem hat über dieſen Gegenſtand, von Gott abwärts (ſ. unſere nächſtfol-

Andere deshalb böſe genannt werden kann; darum wird in der Schöpfungsgeſchichte Nichts als bös bezeichnet, weil Alles beziehungsweiſe zur Exiſtenz berechtigt war; die Schrift ſagt: „Und Gott ſah, daß das Licht gut ſei," aber nicht, daß die Finſterniß böſe.*) Gott muß alſo, erſtens, um nur ſich als nothwendig zu wiſſen, an jede Möglichkeit eines außergöttlichen Seins zwar als Nichtſein und ſich

---

gende Anm.) folgende geiſtreiche ſittliche Anſchauung: Zeruane Akerne, Gott vor den beiden Prinzipien und Eins in ſich, hat zuerſt geſetzt das Licht. Mit dem Satz iſt gegeben nothwendig Gegenſatz. Finſterniß, als Gegenſatz des Lichtes, folgt auf dieſes letztere, und zwar nicht aus Intention Gottes, ſondern zufällig, wie der Schatten der Perſon. Nicht gewollt hat Gott die Finſterniß, aber er hat ſie zugelaſſen, aus ethiſcher Begeiſterung. Dem Böſen, dem Finſtern iſt Raum gegeben worden, damit ſein Gegenſatz (Licht, Gutes) von ihm beſchränkt und bekämpft werde, die ethiſche Kraft ſich im Kampfe verherrliche. Das Böſe iſt wie ein finſteres Verhängniß aufgenommen in das Gute, und der helle, klare Wille tritt ihm im Drama der Weltgeſchichte entgegen. Endlich wird die Schranke in das Gute aufgenommen, der Zwiſt wird in Licht und Liebe aufgelöſt.

*) Hier bei dem erſten Schöpfungswort zeigt ſich ſchon der Unterſchied zwiſchen dem Judenthum und des ihm ſcheinbar analogen, auf der lichteſten Höhe des Heidenthums ſtehenden Parſismus, der einen Dualismus in den Schöpfungsprinzipien annimmt, ein Prinzip des Guten, in Ormuzd, ein Prinzip des Böſen, in Ahriman perſonificirt. S. Creuzer I. 696. Selbſt die höhere, geläuterte Anſicht des Magierſyſtems ſetzt das Endliche in Gott ſelbſt durch den ethiſchen Kampf der beiden unendlichen Prinzipien. (Ibid. eod. 700.)

von dieſer Möglichkeit unterſchieden, aber dieſes eben deswegen als Prinzip eines Werdenkönnens, nur von ihm beſchränkt und begränzt, gedacht haben; zweitens, um ſich ſeiner Freiheit als Gott bewußt zu ſein, muß er den freien Willen haben, ſich als Beherrſcher alles möglichen Seins alſo deſſen Gränze und Schranke durch ſich zeigen, a potentia in actu ſetzen zu können — wodurch Gott die causa materialis et formalis oder efficiens wird. Dadurch folgt eo ipso drittens, daß einerſeits Gott ſelbſt mit ſeinem Weſen außer allem möglichen Sein und aller Begränzung iſt, andererſeits hingegen, nicht nur die Bedingung, das Medium aller Exiſtenz, ſondern auch der Zweck, die causa finalis derſelben iſt, indem er durch alle mögliche Bildungsformen und Geſtalten ſich als Beherrſcher und Begränzer offenbaren will. Die höchſte Bildungsform, die in ſich alles mögliche Sein begränzt, iſt alſo der Menſch und inſofern in dem Ebenbilde Gottes geſchaffen, das heißt, er hat das göttliche Sein an ſich, aber nicht für ſich: wie das Bild einer Perſon nur an ſich dieſelbe vorſtellt, wie ſie außer demſelben für ſich iſt; es fehlte dem Menſchen noch die Freiheit des Selbſtbewußtſeins und der Selbſtbeſtimmung.

Dieſerhalb hat ſich Gott in ſeinem poſitiven Glauben als Herr dem Menſchen geoffenbart, dieſem zu ſeinem eigenen Beſten die Selbſtherrſchaft erleichtern wollen, indem er ihm Gott zu gehorſamen befohlen, ihm aber auch zugleich freigeſtellt, dieſen Gehorſam zu verweigern, und anſtatt in dem Einen, in Gott gebunden und deshalb frei gegen alles Andere friedlich und glücklich zu leben, aus ihm heraus in die Bewegung der unendlichen Mannigfaltigkeit, in die Ver-

änderung der Erſcheinungsformen und deshalb in die Nothwendigkeit des Entſtehens und Vergehens, der Geburt und des Todes zu treten. Der Menſch hat dieſen Gehorſam in der Uebertretung des göttlichen Verbots verweigert und dadurch zwar die Nothwendigkeit zur Sünde, aber noch nicht die Sünde ſelber hervorgerufen; denn weder in der Verweigerung des Gehorſams — wozu er nicht verpflichtet — noch in ſeiner Natur-Bewegung — zu der er berechtigt war — lag eine Sünde*), wohl aber die Nothwendigkeit dazu, indem der Menſch von Gott, dem Mittelpunkt, getrennt, alsdann nur in der fortwährenden Bewegung um die Peripherie, in dem Fortſchreiten von ſich und über Andere den Zweck ſeines Lebens ſuchen und die rechtmäßige Gränze verrücken muß. Dieſe Nothwendigkeit zeigt ſich auch ſogleich thatſäch-

*) Nach dem Prinzip des Moſaismus wurzelt die Verbindlichkeit des poſitiven Glaubens in der contraktlich geſchloſſenen Verbindung zwiſchen Gott und Israel, die zwar durch das ewig unveränderliche Weſen des göttlichen Contrahenten nicht aufgelöſt, in die jedoch einzugehen Niemand zur nothwendigen Bedingung ſeiner Seligkeit gezwungen werden kann; Gott befreit Israel aus Egypten, nimmt es unter ſeinen Schutz, offenbart ihm aber erſt alsdann ſeinen Glauben, nachdem es in Willensfreiheit erklärt: כל אשר דבר ה נעשה. Treu dem Prinzip des Moſaismus lehren die Rabbinen: חסידי אומות העולם יש להם חלק לעולם הבא „Die Frommen aller Nationen haben Antheil an dem ewigen zukünftigen Leben" und mit Recht, denn der geoffenbarte Glaube iſt ein Beneſizium Gottes gegen den Menſchen, damit dieſer auf ſeinem Lebenspfade an ihm ein Wegweiſer habe, hat ſich jedoch der Menſch ſoweit wie möglich ohne Offenbarung zurecht gefunden, ſo iſt er von Gott zur Seligkeit berufen.

lich bei Kajin, der aus Mangel an Beschränkung und Selbstbeherrschung das Naturrecht verletzt, und seinen Bruder Abel tödtet, und auf die Frage Gottes: „Wo ist dein Bruder Abel?“ antwortet: „bin ich denn der Hüter meines Bruders!“ Das heißt, ich fühle mich nicht verpflichtet, ihn leben zu lassen, da in mir die Nothwendigkeit des unbegränzten Fort- und Ueberschreitens liegt; und die Strafe: „unstät und flüchtig sollst du sein“ war hier wiederum nur das rectificirende Urtheil des fait accompli. Diese Kajins-That wird erst von Gott präjudicirlich als חטאת „Sünde“ von Kajin als עוי „mein Vergehen“ bezeichnet, dessen er sich als nothwendige Folge des Abfalls von Gott bewußt ist: „Siehe, du vertreibst mich heute von diesem Boden und vor dir muß ich mich verbergen, und ich werde unstät und flüchtig sein auf Erden, und es wird geschehen, wer mich findet, wird mich tödten,“ indem Jeder nur in der Objectivirung seiner selbst und Vernichtung des Andern, in dem fortwährenden Hinausschreiten sich als Subject setzen kann; hingegen wird während des ganzen Vorganges und der Verbot-Uebertretung Adams der „Sünde“ mit keinem Worte Erwähnung gethan und nur auf die dadurch erfolgte eigenmächtige Bestimmung zur freien Selbst- und Naturherrschaft des Menschen in den Worten hingewiesen: „siehe, der Mensch ist worden wie Einer von uns“ das heißt gottähnlich als Subject, als freier Herr der Natur-Entwickelung, nur mit dem Unterschied, daß er nicht wie Gott auch außer und über der natürlichen Entwickelung und Veränderung und daher ewig, sondern in derselben begriffen und daher vergänglich und sterblich ist. Es könnte gegen diese An-

ſchauung des Vorganges mit dem erſten Menſchen im Paradieſe der Umſtand geltend gemacht werden: Der Menſch hätte ſich demnach hinterher durch Liſt zu einem Sein und zur Herrſchaft erhoben, die Gott nicht gewollt, die ihren Grund außer und unabhängig von ihm und auf die er keine Macht hat: wäre dies aber nicht eine Verdürftigung des abſoluten Weſens, eine polytheiſtiſche Anſchauung Gottes? Und woher hat ſich dem Menſchen die Möglichkeit dargeſtellt zu einem herrſchaftlich contrairen Sinn, ohne deſſen Realität bei ſich ſchon vorgefunden zu haben? denn, um mich von meinem Herrn emancipiren zu wollen, muß ich ein freies Selbſtbewußtſein ſchon erlangt haben, alſo die Fähigkeit in mir fühlen etwas anderes zu werden als was ich jetzt bin. Wir antworteten: Gott hat dem Menſchen urſprünglich die Fähigkeit zur Herrſchaft gegeben, aber als blinde Nothwendigkeit, als unfreiwillige Naturbaſis, durch die er nicht zu dem Bewußtſein, alſo nicht zu der Nothwendigkeit und Freiheit ſeiner Selbſt gelangen konnte. Durch die Offenbarung des göttlichen Willens und das Anerbieten, demſelben ſich zu unterwerfen wird er ſich zwar als Objekt des nothwendig Seienden und demnach als freiwillige Nothwendigkeit bewußt, aber durch dieſes Bewußtwerden ſeiner Nothwendigkeit zeigt ſich ihm nachgerade die Möglichkeit, von ſeiner blinden Naturbaſis abzukommen und ſich ſelbſt zum Subjekt des Seins frei wollen, zur Selbſtherrſchaft beſtimmen zu können. Und in Wahrheit offenbart uns die Schrift dieſen naturgemäßen Proceß des erſten Menſchen deutlich in der Schöpfungsgeſchichte, die nach unſerer Erklärung in ihrem wahren Sinn und Zuſammenhang begriffen wer-

den kann. Zuerst erwähnt die Schöpfungsgeschichte, welchen Plan Gott bei der Schöpfung entworfen: sich selbst zum Vorbild nehmend, hat er den Menschen als Sammelpunkt und Inhalt aller Fähigkeiten und Kräfte, diese seiner Natur nach bestimmend und beherrschend, geschaffen, (Genes. I. 28—29.) und ihn zwar mit einer blinden Nothwendigkeit an sich selbst und an alle übrigen Daseinsformen gebunden, aber der Potenz nach in Gottähnlichkeit, zur Selbstbestimmung befähigt hat: diese Potenz der gottähnlichen Selbstbestimmung wird mit dem Wort: כדמותנו nach unserer Aehnlichkeit (daselbst 26) und zwar durch das praep. praef.: כ, „nach, zufolge" bezeichnet, welches Wort daher nur bei der göttlichen Willensäußerung zur Menschenschöpfung vorkommt, aber bei dem Schöpfungsact selbst ausgelassen ist, weil diese Potenz ja erst durch den Menschen selbst in actu gesetzt werden kann. Aus dieser Erzählung der göttlichen Willensäußerung, den Menschen in seinem Bilde und nach seiner Aehnlichkeit zu machen, und aus der Auslassung des Wortes „nach unserer Aehnlichkeit" bei der wirklichen Schöpfung, leuchtet aber auch die Absicht der Schrift klar hervor, daß sie damit die folgende Erzählung von dem Gottähnlichwerden des Menschen vorbereiten will; sie würde sonst die Ausführung des von ihr selbst untergelegten göttlichen Planes nur zur Hälfte, was Seitens Gottes geschehen, berichten, und sich des schuldigen Berichtes der andern Hälfte, was Seitens des Menschen geschehen, bewußt sein; und in der That kündigt sich der folgende Bericht nur als einen den frühern specialisirenden, ergänzenden und fortsetzenden an, gleich durch seine Ueberschrift: אלה תולדות

u. ſ. w. „Dies iſt die Geſchichtsfolge des Himmels und der Erde, als ſie geſchaffen wurden, an dem Tage, da der Herr-Schöpfer vollendete Erde und Himmel," wobei alſo der Schöpfungsact als bekannt vorausgeſetzt und nur noch einmal in der beſtimmten dargelegten Abſicht aufgenommen wird, um ihn zu ſublimiren, erſtens, durch das Vorwaltenlaſſen fürſorglicher Aufſicht Gottes über die Natur, was durch die hinzugefügte höhere Begriffsbezeichnung Gottes als: יהוה *)

*) Irrig iſt die Anſicht Hengſtenberg's (Authent. des Pentateuchs S. 396) daß der Inhalt der Geneſis der Art iſt, daß ſtatt אלהים auch יהוה ſtehen könne, wobei er die ſachliche Differenz zwiſchen beiden Namen außer Acht läßt, die er ſelbſt, wenn auch nicht in ihrer wahren Bedeutung behauptet. Der Name אלהים verhält ſich durchweg zu dem das יהוה wie das Natürliche zum Uebernatürlichen, die Nothwendigkeit zur Freiheit, die Gerechtigkeit zur Gnade, ſo daß bei der concreten Schöpfung in ihrer blinden Nothwendigkeit immer אלהים, bei der idealen, freien Herrſchaft über dieſelbe immer יהוה ſteht, die herrſchaftliche Macht Gottes bezeichnend; dieſerhalb hat das zweite Capitel der Geneſis, wo die zuſammengeſetzte Thätigkeit Gottes, als Subject, freier Herr der Schöpfung iſt, beide Namen יהוה und אלהים. Unter den Erklärungen der Differenz zwiſchen den beiden Gottesnamen, iſt die von Nietzſch beſonders zu beachten; er bemerkt: (Syſtem der chriſtlichen Lehre Seite 88) „Ueberall, wo Gott und Herr θεὸς καὶ κύριος, Elohim und Jahe zuſammentreffen oder entgegenſtehen, bedeutet das erſtere mehr die Cauſalität der Welt, das andere mehr die der menſchlichen Gemeinde, dem Volke, der Kirche zugekehrte, Gemeinſchaft ſtiftende Anſicht aus." Dieſer Unterſchied iſt zwar an ſich ein richtiger, aber inſofern mangelhaft, als יהוה nicht nur in Beziehung zur menſchlichen Gemeinde, ſondern auch zur Welt, ſehr häufig ſteht, wo

und durch die als Grund des noch nicht erfolgten Wachsthums gegebene Erklärung: „denn es habe der Herr-Schöpfer noch nicht regnen lassen“ sich zu erkennen gibt — zweitens, durch das selbstständige Gepräge und Individualisiren des

---

Gott als Herr und Gebieter darüber bezeichnet wird, wie z. B. Exod. 20, 11; 31, 17, wo יהוה wegen der die Herrschaft der Natur bezeichnende steht: „.... und er ruhte am siebenten Tage, darum segnete יהוה den Sabbath und heiligte ihn;“ vgl. Ps. Cap. 104. V. 16; 24; 8; Jes. 42, 5. Diesem Unterschiede ist am treuesten und fast durchgehends sachgemäß die Alexand. Schriftübersetzung gefolgt; sie hat κύριος oder κυριος ὁ θεὸς Genes. (nach einem Supplement des Origines); 2, 12 7, 15, 18, 21, 22; 3, 1, 8, 9, 13, 14, 21, 22, 23; 4, 3, 6, 9, 10, 13, 15, 26; 6, 3, 5, 8; 7, 1, 5; 8, 20, 21; 9, 5, 8; am Evidentesten haben die Rabbinen den richtigen Unterschied dadurch dargethan, daß sie den vierbuchstabigen Namen יהוה, der nicht ausgesprochen werden darf, mit אדני „Herr“ wiedergegeben, der zugleich die sprachliche Vereinigung der drei Tempora involvirt; denn als Herr seiner selbst und der Welt ist er unveränderlich, derselbe in der Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft; daß יהי das Futurum des Verbi הוה und zu lesen sei Javeh, wie Hengstenberg (ibid. S. 230) behauptet, ist, abgesehen von der sprachlichen Unregelmäßigkeit, die schon Vatke dagegen geltend macht, nach wahrhaftem Verständniß dieses Namens durchaus unrichtig; denn sein wahrer Begriff ist der Sichselbstgleiche, vollkommen Seiende aller Zeiten, welcher Begriff aber durch die Futural-Form verloren geht. Daß dieser Name aus dem Zusammenhang der drei Tempora gebildet ist, geht aus der dafür maßgeblichen Stelle Exod. 3, 13—16 klar hervor, wo Gott auf die Frage nach seinem Namen, welchen Mose den Israeliten überbringen soll, antwortet: אהיה אשר אהיה „Ich werde sein, der Ich sein werde“ also immer derselbe: „und er sprach:

animaliſchen Lebens des Menſchen, der nicht wie andere Geſchöpfe in naturwüchſiger Unmittelbarkeit, ſondern vermittelſt des Einhauchens eines Selenlebens zu einem „belebten Thiere" worden. Nachdem uns nun einerſeits Gott als vorſehendes und fürſorgliches und demnach als ein in göttlicher Herrſchaft über die Natur waltendes Weſen, andererſeits der Menſch, in ſeiner Naturbaſis ſublimirt, beſtimmter und entſchiedener vorgeführt worden, treten Gott und Menſch in freier Beziehung zu einander, und es wird ſich dieſer, aufgeweckt durch den göttlichen Befehl, der ihm von Gott gegebenen Potenz des Herrſchens und Selbſtbeſtimmens bewußt. Schon nach dieſer Auffaſſung und Darlegung des ein-

---

alſo ſollſt du ſagen zu den Kindern Iſrael: אהיה hat mich geſandt zu euch," und das Vorhergehende erklärend fährt er fort „Alſo ſollſt du ſprechen zu den Kindern Iſrael: יהוה der Gott eurer Väter, der Gott Abraham u. ſ. w dies iſt mein Name in Ewigkeit und dies iſt mein Gedächtniß auf alle Geſchlechter" woraus klar hervorgeht, daß der Herr ſelber dieſen Namen als einen ſolchen bezeichnet, der alle Zeiten in ſich ſchließt. Daß der Verfaſſer der Apocalypſe das Wort יהוה umſchreibt in ὁ ὢν καὶ ὁ ἦν καὶ ὁ ἐρχόμενος und daſſelbe als zuſammengeſetzt betrachtet aus den drei Temporis, wird nachgerade durch die Weglaſſung des ἐρχόμενος an der Stelle Cap. 11, 17, beſtätigt, weil er da die dritte Zeit, das Zukünftige, in dem Gottesnamen als in der Gegenwart aufgehoben betrachtet, und nur noch ὁ ὢν καὶ ὁ ἦν übrig bleibt. Auch die LXX überſetzt יהוה durch ὁ ὤν, das Seiende, was gleichfalls die drei Tempora in ſich einſchließt, und ſind die Worte in der daran geknüpften Erklärung Philos (ſ. Hengſtenberg ibid. S. 237) ... ἐγώ εἰμι ὁ ὤν ein klarer Beweis, daß das Wort nicht bloß das Werden, ſondern auch das Vollendete bedeutet.

hrtlichen, ſyſtematiſchen Zuſammenhanges der Schöpfungsgeſchichte in ihren noch ſo verſchiedenen Nüancirungen brauchen wir nicht noch auf die Geiſtesarmuth und Naktheit hinzuzeigen, mit welcher die negirende Kritik ſich unterfangen, die geraden, geſunden Glieder der Schrift zu verrenken und in der Geneſis eine Sammlung von ſich widerſprechenden Urkunden zu erblicken, nämlich die des Elohim, die des Jehova, und drittens eine aus beiden zuſammengetragene Urkunde, und dabei noch eine Legion von Satz- und Wort-Interpellationen; dadurch wurden die wichtigſten Aufſchlüſſe überſehen, die die Schrift in ihrer dialektiſchen Methode darin giebt, daß ſie immer die eine Erzählung, die ſie für die elementaren Begriffe in urſprünglicher Einfachheit begonnen, plötzlich abbricht, und ſie vorausſetzend, von neuem, aber unter fortgeſchrittener höherer Anſchauung und der ihr adäquaten Form und zwar nach immer verſchiedener Seite hin entwickelt, ſo daß ſie den materiellen Stoff in einen immer feinern und geiſtigern Beſtandtheil deſtillirt.*) Dieſe Aufſchlüſſe ſind von der negirenden Kritik theils nicht erfaßt, theils nicht in ihrer Bedeutung und Folgenſchwere gewürdigt worden, und ſo hat ſie, abgeſehen von der Profaniſi-

*) Der Offenbarungsgeiſt in der Schrift wirkt nach derſelben Methode wie in der Natur, deren einheitliches Prinzip in den mannichfachen Daſeinsformen, reichnüancirt, progreſſiv ſich bethätigt und zwar auf eine Weiſe, daß es in der einen Form bis zu einer gewiſſen Stufe ſich entwickelt, die von einer andern Form wieder aufgenommen als Baſis einer höheren Entwickelung und ſo aufſteigend bis es die vollendete Menſchenform hervorbringt, in der es alle ſeine früheren Entwickelungsſtufen verfeinert zuſammenfaßt.

rung einiger seichtrationalistischen Kritiker, ohne Erkenntniß seiner Seele den lebendigen Organismus der Schrift zerschnitten und in Theile auseinandergelegt. Es liegt darin, nach unserer Ueberzeugung, einer der größten Beweise für die Göttlichkeit und Wahrhaftigkeit der mosaischen und der mit ihr verwandten Schrift, daß sie, wie keine andere Religions-Urkunde, nicht in subjektiver Absichtlichkeit und Berechnung mit ihrem Stoff wie mit einer leblosen Masse speculirt, und alle seine Theile in eine symmetrische und harmonische Form zu bringen sucht: sondern ihn in objectiver Unmittelbarkeit aus seinem innern Naturgesetz frei hervortreten läßt, unbekümmert um die Ecken und Kanten, in die er zuweilen ausläuft; dieserhalb zeigt sie oft in kindlicher Naivetät Schattenseiten und Flecken inmitten ihrer lichtesten, schönsten Parthieen, an ihren gefeiertesten Helden und wie diese hier schwach und gefallen waren, dort gefehlt und gebüßt haben. Wir wollen hier weniger mit denen rechten, die operativ mit ihrem kritischen Messer in den biblischen Organismus hineinschneiden, unbekümmert darüber, ob er diese Operation aushalten und nicht daran seinen Geist aufgeben werde; diese Kritiker kennen kein anderes Streben und Ziel, als ihr Handwerk dreist und geschickt zu üben und beanspruchen den Lohn ihrer Bemühung, gleichviel, ob sie zum Leben oder zum Tod befördert haben. Aber tadeln müssen wir diejenigen, die einerseits das einheitliche, lebendige Prinzip in dem biblischen Organismus entwickeln und aufweisen wollen, und ihn andererseits als einen in mehrere Theile zerrissenen behandeln: so will Herr Rabb. Dr. Einhorn in seinem neulich erschienenen geistreichen Werk:

„Das Prinzip des Mosaismus" u. s. w. betitelt, ein Prinzip aufstellen, „das sich als die innerste Seele und Triebfeder aller Gestaltungen des Mosaismus ohne irgend eine Ausnahme bewährt" und das ihm heißt: „Centralisation der verschiedenen Existenzen ohne willkürliche Beeinträchtigung der Einzel-Existenz" (daselbst S. 13) und behauptet folgerichtig: „יהוה und אלהים lassen sich zur Darstellung des mosaischen Gottesgedankens schlechterdings nicht von einander trennen" (S. 18): acceptirt aber zugleich, und das zum Beweis seines centralisirenden Prinzips, nach einem ihm „feststehenden Resultat der biblischen Kritik", die Urkunden-Verschiedenheit des Eloisten und Jehovisten (S. 21 — 22), ja läßt diese beiden Principien sich widersprechen (S. 27 — 28) und trägt demnach einen unheilbaren Riß durch den ganzen Mosaismus. Denn, wie lassen sich zwei prinzipiel sich gegenüberstehende und ausschließende Begriffe in einen zusammenziehen, ohne sie unter einem höhern dritten, conclusium tertium, zu subsumiren? Wie kann derselbe Mosaismus, der nach der von Dr. Einhorn acceptirten Kritik in Urkunden gespalten ist, zugleich versöhnt und eins in sich sein? E. scheint diesen unversöhnten Dualismus in Gott selbst gefühlt zu haben und bemüht sich daher von neuem, den von ihm bekämpften Standpunkt des Naturalismus und Idealismus von dem des Mosaismus als verschieden und getrennt nachzuweisen, er sieht sich zu der Behauptung gedrängt: Der Monotheismus ist keinesweges das Charakteristische in der Gotteslehre des Mosaismus. Die göttliche Einheit, welche die Bibel lehrt, gewinnt ihre von Maimonides schon dargestellte Bedeu-

tung erſt als ein unter Jehova-Elohim ſubſumirter Begriff, (S. 19) ohne uns jedoch zu zeigen, wie ſich logiſch dieſe beiden Namen verbinden und verſöhnen laſſen, wie ה׳ als das Seiende an ſich, das mit der Natur nicht zuſammenfällt, nachher ein realer ה׳ wird, „dem alle in der Schöpfung waltenden Kräfte inhäriren," der „ſein Schöpfungswerk nicht außer ſich ſetzt, hält daſſelbe vielmehr umſchloſſen." Dieſer Dualismus durchzieht aber ſein ganzes „Prinzip des Moſaismus," erſtens in ſeiner Erklärung der Menſchenſchöpfung, wobei der Elohiſt einen ganz andern Menſchen ſowohl in Hinſicht ſeines Körpers (S. 28) wie auch ſeines Geiſtes (S. 62) bildet, als der Jehoviſt: welcher Menſch iſt nun der des Moſaismus? zweitens, in ſeiner Abhandlung über „Leib und Geiſt", deren Einheit ihm ein heiliges Naturgeſetz und eben darum zugleich Gottesgeſetz iſt, und dennoch ſollte der Menſch eigenwillig das ihm inhärirende Gottesgeſetz verletzen können: woher kommt er nun zu dieſem Eigenwillen, ſo er in das Natur- und Gottesgeſetz eingeſponnen iſt? und wie kann er „eine Störung des von Gott ausgegangenen und vollkommenen Werkes" (S. 48) herbeiführen, ſo er ja „Gottesordnung ebenſowenig, wie das göttliche Leben ſelbſt" (ebend.) zu ſtören im Stande iſt? dieſe Fragen könnte Herr Dr. Einhorn Seite 62 beantworten wollen, wo er*) die Bibel bei Adams

*) Hier iſt er jedoch in ſchneidendem Widerſpruche mit ſich ſelber; S. 27 läßt er den Elohiſten bei der Menſchenſchöpfung in actu, nur „die leibliche Eigenthümlichkeit des Menſchen im Auge" haben; Seite 62 hingegen den Jehoviſten, der den Menſchen „nicht ſchon aus Gottes Hand mit dem Elohiſten in voller

Abfall reden läßt: von dem Geneſis des Triebes nach dem Böſen, der dem Menſchen erſt zu einem moraliſch-handelnden Weſen umſchuf, dann von der Geneſis der menſchlichen Gottähnlichkeit, die in der Erkenntniß des Guten und Böſen beſteht, von einer großen Revolution innerhalb der menſchlichen Natur, womit dieſe aus dem factiſchen Zuſtande der thieriſchen Gebundenheit an den göttlichen Willen, das heißt: an den ſelbſterhaltenden Naturtrieb in Folge einer freiwilligen, aber moraliſch indifferenten Verletzung des Naturtriebes heraustrat . . ." aber was befähigte und veranlaßte den Menſchen zu dieſer Revolution gegen Gott? Einhorn begeht hier eine petitio principio, indem er den Menſchen gegen Gott und ſich ſelber revolutioniren läßt, ohne zu dieſer Revolution ſeiner Natur nach einen Grund zu haben. Wir werden ſpäter noch Veranlaſſung nehmen, an einzelnen Begriffsbeſtimmungen, die Herr E. namentlich über das Weſen der Sünde und des Opfers giebt, ſeine vom Dualismus getragene falſche Auffaſſung des moſaiſchen Prinzips zu bekämpfen, und den unheilbaren Krebsſchaden aufzudecken, an dem ſein Werk leidet; im Ganzen beruht ſein „Princip des Moſaismus" auf dem Spinoziſtiſchen Syſtem, und nur zuweilen davon abweichend, um eine Schöpfung aus Nichts, eine Willensfreiheit und eine Verſöhnung für den Moſaismus zu retten.

Nachdem wir nun den Abfall des Menſchen von ſeiner urſprünglichen Beſtimmung in Gott und die dadurch ent-

Gottähnlichkeit" hervorgehend betrachtet, ſondern dieſe Gottähnlichkeit blos in potentia gleich von vorneherein ſchon beſitzen, in actu aber erſt durch die eigne Thatkraft erringen.

ſtandene Sündhaftigkeit als die nothwendige Folge des ſubjectiven Heraustretens aus der Unmittelbarkeit und Gebundenheit in Gott zur natürlichen und geſchichtlichen Entwickelung und zur individuellen Freiheit nachgewieſen haben, wollen wir wieder den verlaſſenen Faden der Unterſuchung über Abrahams Lebensanſchauung aufnehmen und ihn an jene urſprüngliche Beſtimmung des erſten Menſchen, anknüpfen. In Abraham iſt das Menſchengeſchlecht im göttlichen Geiſte wiedergeboren; er übernimmt die urſprüngliche Beſtimmung des erſten Menſchen, ſich Gott freiwillig zu objectiviren, ihn als Subject, den Herrn*) ſeines Seins und Lebens anzuerkennen, jedoch unter ganz andern Verhältniſſen, Pflichten und Rechten; das Menſchengeſchlecht hatte indeß die Frucht von dem Baume der Erkenntniß gepflückt und genoſſen, das Verbunden- und Einsſein mit Gott in der Lebensgliederung und Entwickelung aufgegeben, in einem von ihm entfremdeten und ſündhaften Leben ſich angebaut auf Erden und hineingelebt in die Zerſplitterung und Zerriſſenheit der Vielgötterei; ſein Zuſtand war ein unſeliger und heilloſer, ein verzweifelter, von dem Fluche behaftet, ſich der Nichtigkeit und Sündhaftigkeit ſeiner

*) Die erſte Anerkennung Gottes als Herrn durch Abraham hat ſchon der Thalmud durch Anlehnung an die Schrift in folgenden Worten gelehrt: מיום שברא הקבה את העולם לא היה אדם שקראו להקבה אדון עד שבא אברהם וקראו אדון שנא ויאמר אדני ה׳ במה אדע וכולי. „Von dem Tage an, als Gott die Welt geſchaffen hat, gab es keinen Menſchen, der Gott „Herr" genannt, bis Abraham gekommen iſt, und ihn „Herr" genannt hat, denn ſo heißt es in der Schrift (Geneſ. Cap. 15, Vers 8): Herr, Gott, wovan mag ich wiſſen." (Berachoth f. 7, 2. b.)

Natur und der Nothwendigkeit der Erlöſung ſeines Daſeins, aber nicht des rechten Mittels dazu bewußt zu ſein. Abrahams Dienſtverhältniß zu Gott war alſo ein anderes geworden als das Adams, welcher nur mit Gott verbunden bleiben, auf jedes Heraustreten aus ihm zur freien Entwickelung Verzicht leiſten ſollte; Abraham hingegen mußte einerſeits die Lebens-Entwickelung an und für ſich anerkennen, und als eine von Gott zugelaſſene, der menſchlichen Willensfreiheit anheimgegebene aufnehmen, andererſeits dieſelbe in ihrer freien, außergöttlichen Exiſtenz negiren und im Dienſte Gottes aufgehen laſſen; dieſe zwiefache Aufgabe konnte er nur durch die göttliche Offenbarung löſen, die ſich in ſeiner Berufung in dem erſten Befehl Gottes an ihn ausſprach, daß er ſeine Heimath verlaſſen, da hingehen ſoll, wo Gott ihm zeigen werde: „und Ich werde dich machen zu einem großen Volke, und dich ſegnen und deinen Namen groß machen, und du ſollſt ein Segen ſein.“ Dadurch trat Gott vermittelſt der natürlichen und geſchichtlichen Entwickelung in Beziehung zu ihm, dieſelbe beſtätigend und ſegnend als eine in Verbindung mit Gott und im Glauben an ihn zum Kampfe und Siege gegen das contraire außergöttliche Sein befähigte und beſtimmte. Er beginnt alſo in der Befolgung dieſes Befehls und im Vertrauen auf die göttliche Verheißung das Gottesreich auf Erden zu gründen, alle ſelbſtſtändigen Verhältniſſe und Beziehungen des Menſchen zur Welt vor Gott zu objectiviren, nur *den* Boden als ſeine Heimath, *das* Vermögen als ſein Eigenthum, *die* Verbindung als eine unzertrennliche zu betrachten, die ihm von Gott ausdrücklich zuerkannt

worden ſind. Er machte alſo eine umgekehrte Oppoſition als Adam; dieſer im ſubjectiven Heraustreten a potentia in actu gegen Gott, jener im Zurückbringen ab actu in potentiam für Gott, und auf dieſe umgekehrte Weiſe geſtalteten ſich auch die oppoſitionellen Umſtände; Adams Weib vermittelte den Abfall, die Trennung von Gott, das Weib Abrahams hingegen die Rück- und Hingabe des Lebens mit ſeinen Freuden und Genüſſen an Gott *); jener fehlte, indem er gegen das Verbot Gottes die Selbſterkenntniß und Selbſtbeſtimmung ſuchte, dieſer indem er trotz der Verheißung Gottes, daß er das Land in Beſitz nehmen werde, das Selbſtbewußtſein und die Selbſtbeſtimmung verſchmähend, an der Verheißung zweifelnd in den Worten: במה אדע **). Mit dieſem Auf-

*) Zur Erfüllung ſeines göttlichen Berufes theilte ſie mit ihm die Mühſeligkeit der Wanderſchaft, willigte ſie darin ein, ſich als ſein Weib in Egypten zu verläugnen, damit er am Leben bleibe, ja, ging ſo weit in der Selbſtverläugnung, daß ſie ſelbſt ihrem Manne in ihrer Magd ein Weib neben ſich zuführte, um nur für die Zukunft zu ſorgen, und übernahm ohne Murren und Widerrede den bitterſten Schmerz, der, wie es ſcheint, ihren Tod herbeiführte, daß ſie ihren einzigen Sohn auf Befehl Gottes zum Opfer hingab.

**) Mit dieſem Zweifel gegen die göttliche Verheißung hat Abraham gleich Adam keine Sünde begangen, aber den unvermeidlichen Grund zur Sünde gelegt; er war einerſeits dazu berechtigt, weil er durch den erſten göttlichen Befehl, Vaterland, Familie, Eigenthum zu verlaſſen, auf jede Selbſtbeſtimmung, jede feſte Beſitzergreifung auf Erden verzichten zu müſſen glaubte, andererſeits verpflichtet, in das Leben einzugehen, darin Beſitz zu nehmen, um ihn Gott zu weihen; wie er dieſe entgegengeſetzte Aufgabe den Söhnen Cheth gegenüber ausſpricht: גר ותושב אנכי עמכם

geben der Selbsterkenntniß und Selbstbestimmung erfüllte nun Abraham zwar einerseits die Aufgabe, sich in Gott zu objektiviren, andererseits aber verfehlte er die Bestimmung, die

---

„Fremder und Einsaß bin ich bei euch" (Genes. 23, 4). Wenn nun Abraham in seiner weltverachtenden Gottesanschauung durch seinen unerschütterlichen, überschwenglichen Glauben dennoch in rechtlicher und sittlicher Beziehung zur Welt sich verhielt, so mußten doch seine Nachkommen, in welchen sein übernatürlicher Gottesberuf, aber nicht seine Gotteskraft sich fortgepflanzt hat, gegen das in der freien Entwickelung der natürlichen und geistigen Kräfte nur zu erringende weltliche und sittliche Leben verstoßen und sündigen, wie sich dies bei den Söhnen Jacobs zeigte, in dem Benehmen des Simon und Levy gegen die Leute von Schechem und in dem der übrigen Brüder in dem Verkauf Josephs; und so oft wir Israel fallen sehen, lag die Hauptschuld in der Entsittlichung des Glaubens und in der Rechtsverletzung. Die Folge des zweifelhaften Vertrauens Abrahams auf die göttlichen Verheißungen war also eine eben so verhängnißschwere wie die Vertreibung Adams aus dem Paradiese, und wir haben hier die eigenthümliche Erscheinung, wie zwei entgegengesetzte Ursachen eine und dieselbe Wirkung erzeugten. In Folge des Genusses von dem Baume der Erkenntniß, also der Trennung von Gott zur freien Selbstbestimmung, wurden dem ersten Menschen Schmerzen und Leiden, seinen Nachkommen das heimathlose Herumstreifen auferlegt; in Folge der Verschmähung der Selbsterkenntniß, der vor Gott selbstständigen Bestimmung und Entwickelung auf dem Lebensboden der Geschichte, wurden über Abraham in seinen Nachkommen Leiden und Drangsale, ein heimathloser Aufenthalt verhängt: „Du sollst wissen, daß ein Fremdling sein wird dein Same in einem Lande, das nicht das ihre, und sie werden sie knechten und sie drücken vierhundert Jahre..." (Genes. Cap. 15, V. 13); sie mußten also durch Leiden geläutert, für

dem Menſchen geworden, in das volle, bewegte Leben hineinzugehen, und darin ſich zu individualiſiren mit ſeinen Fähigkeiten, Anlagen und Kräften, darin zu fühlen und zu denken, zu wirken und zu genießen in willensfreier Selbſtbeſtimmung, ſich des Daſeins zu freuen und auf Mittel und Wege zu ſinnen, ihm ſein Gut und Glück abzugewinnen. Nach zweien Seiten hin verfehlte Abraham alſo den menſchlichen Beruf, nach der ſinnlichen und geiſtigen: die Kraft- und Genußentwickelung des ſinnlichen Lebens und die Entfaltung und Bethätigung der geiſtigen Anlagen und Fähigkeiten des Menſchen — beide ſind ebenſo zur Offenbarung der göttlichen Eigenſchaften, zur Enthüllung ſeiner Macht und Herrlichkeit, wie zur Erkenntniß und Erfahrung, zur Prüfung und Bewährung des Menſchen in der Verbindung mit Gott nothwendig.

An der Geiſtes- und Machtentwickelung des Menſchen offenbart ſich erſt die Macht des göttlichen Geiſtes, auf die ſchwüle Luft und den heißen Druck des verletzten ſittlichen und moraliſchen Lebens im Menſchengeſchlecht erfolgt erſt das Aufblitzen und Donnern des göttlichen Gerichts. Die ganze Oekonomie der göttlichen Haushaltung beruht auf

---

Recht, Tugend und Menſchlichkeit empfänglich gemacht werden, was auch durch die lange Leidensgeſchichte bezweckt worden iſt. Wenn daher die Völker in der Urſache der Zerſtreuung Iſraels jetzt noch eine Rechtfertigung des Druckes gegen daſſelbe ſuchen, ſo iſt dies ein Anachronismus ohne Gleichen, da Iſrael ſchon längſt ſich ausgeſchloſſen von ſeiner Ausſchließung, an der Lebensentwicklung Antheil genommen hat, und ſomit kein Grund mehr vorhanden, daſſelbe auszuſchließen von der Gleichberechtigung.

dieſem Ineinandergreifen der menſchlichen Urſachen und der göttlichen Wirkungen*), ſo daß je nach menſchlichem Verdienſt der Lohn oder die Strafe, je nach menſchlicher Willens-,

*) Dahin ſind alle jene ſchwierigen Bibel-, Thalmud- und Midraſch-Stellen zu erklären, in welchen man eine Beeinträchtigung der göttlichen Macht zu finden glaubte, wie z. B.: מפי עליון לא תצא הרעות והטוב „aus dem Munde des Höchſten geht nicht aus weder Böſes noch Gutes" (Klagel. Cap. 3, V. 38), welcher Ausſpruch ſo aufzufaſſen, daß vom Menſchen der Ausgang, die Veranlaſſung zu den guten und böſen Folgen kommt, dieſe ſelbſt aber durch Gott bewirkt werden; folgerichtig wird daher im nachfolgenden Vers ausgerufen: „was hätte ſich der Menſch im Leben zu beklagen, der Mann iſt über ſeine Sünden!" Noch klarer ſprechen ſich die Rabbinen in den Worten aus: מעולם לא ירד שכינה למטה מעשרה טפחים ולא עלה משה למעלה מעשרה „Niemals hat ſich die Allmacht innerhalb der zehn unterſten Tefachim niedergelaſſen und Moſe nie dieſe zehn Tefachim überſchritten," worin unverkennbar der Sinn liegt, daß die göttliche Thätigkeit nur an die bereits dem Grade der Vollkommenheit — was im bibliſchen und rabbiniſchen Judenthum durch die Zahl Zehn ausgedrückt wird — nahe gebrachte menſchliche Thätigkeit ſich anknüpft; über dieſen Grad hinaus konnte ſelbſt der Vollkommenſte unter den Menſchen, Moſe, nicht ſchreiten, und niedriger als bis zu dieſem Grad greift Gott nicht in das menſchliche Leben ein. Eine ſehr geſunde, ſittliche Anſicht bekunden die Worte der Rabbinen: אין הקבה שורה שכינתו אלא על גבור ועשיר וחכם וענו „Der Heilige, gelobt ſei er, läßt nur auf ſolchem Menſchen ſeine göttliche Macht ruhen, der ſtark, reich, weiſe und demüthig iſt (Nedarim f. 38, a.), alſo nur eine vollkommene, ſelbſtſtändige menſchliche Perſönlichkeit, im Vollbeſitze der Körper- und Geiſteskraft, des ſittlichen und ſinnlichen Vermögens, kann ſich einer dauernden Gottes-Verbindung und Erleuchtung erfreuen.

Geistes- und Kraftäußerung die Offenbarungen und Enthüllungen, die Wunderwerke Gottes erfolgen; der Mensch ist also in gewisser Beziehung die Ursache des göttlichen Offenbarwerdens, das Medium der Enthüllung und Entwickelung des göttlichen Wesens in seinen Eigenschaften als Gott der Gerechtigkeit und Weisheit, des Vaters der Gnade und Barmherzigkeit, weil durch die menschliche Thätigkeit erst die göttliche hervorgerufen wird. Wir müssen daher zu dem kühnen Ausspruch der Rabbinen: כח מוסיפין צדיקים בגבורתו של מעלה „die Frommen mehren die Kraft der göttlichen Herrschaft" hinzufügen: auch die Bösen mehren die göttliche Kraft, da durch die Bestrafung der Bösen und Vereitelung ihrer Pläne die göttliche Macht herausgefordert, sichtbar und anerkannt wird; wie dies an mehreren Stellen der heiligen Schrift ausdrücklich gelehrt wird, namentlich Exod. Cap. 14, V. 4 . . . „und ich will mich verherrlichen am Pharao . . . ." Freilich gilt dies nur in Bezug auf die Erscheinungswelt; in ihr erscheint das göttliche Wesen a posteriori, als Folge der menschlichen Gedanken und Handlungen oder in Beziehung auf dieselben. In Wahrheit und Wesenheit aber ist es umgekehrt: Gott ist Potenz der menschlichen Gedanken und Handlungen, weil er als die causa formalis Alles im Voraus bestimmt, alles mögliche Sein begrenzt, daß es a potentia in actu treten kann; Gott ist also die Bedingung aller Existenz wie als causa finalis das Ziel derselben. Ebenso gilt dies nur von dem Ineinandergreifen der göttlichen und menschlichen Kraft innerhalb des Naturprozesses, der zeitlichen und räumlichen Verhältnisse, wo die menschliche

geben der Selbsterkenntniß und Selbstbestimmung erfüllte nun Abraham zwar einerseits die Aufgabe, sich in Gott zu objektiviren, andererseits aber verfehlte er die Bestimmung, die

---

„Fremder und Einsaß bin ich bei euch" (Genes. 23, 4). Wenn nun Abraham in seiner weltverachtenden Gottesanschauung durch seinen unerschütterlichen, überschwenglichen Glauben dennoch in rechtlicher und sittlicher Beziehung zur Welt sich verhielt, so mußten doch seine Nachkommen, in welchen sein übernatürlicher Gottesberuf, aber nicht seine Gotteskraft sich fortgepflanzt hat, gegen das in der freien Entwickelung der natürlichen und geistigen Kräfte nur zu erringende weltliche und sittliche Leben verstoßen und sündigen, wie sich dies bei den Söhnen Jacobs zeigte, in dem Benehmen des Simon und Levy gegen die Leute von Schechem und in dem der übrigen Brüder in dem Verkauf Josephs; und so oft wir Israel fallen sehen, lag die Hauptschuld in der Entsittlichung des Glaubens und in der Rechtsverletzung. Die Folge des zweifelhaften Vertrauens Abrahams auf die göttlichen Verheißungen war also eine eben so verhängnißschwere wie die Vertreibung Adams aus dem Paradiese, und wir haben hier die eigenthümliche Erscheinung, wie zwei entgegengesetzte Ursachen eine und dieselbe Wirkung erzeugten. In Folge des Genusses von dem Baume der Erkenntniß, also der Trennung von Gott zur freien Selbstbestimmung, wurden dem ersten Menschen Schmerzen und Leiden, seinen Nachkommen das heimathlose Herumstreifen auferlegt; in Folge der Verschmähung der Selbsterkenntniß, der vor Gott selbstständigen Bestimmung und Entwickelung auf dem Lebensboden der Geschichte, wurden über Abraham in seinen Nachkommen Leiden und Drangsale, ein heimathloser Aufenthalt verhängt: „Du sollst wissen, daß ein Fremdling sein wird dein Same in einem Lande, das nicht das ihre, und sie werden sie knechten und sie drücken vierhundert Jahre..." (Genes. Cap. 15, V. 13); sie mußten also durch Leiden geläutert, für

dem Menſchen geworden, in das volle, bewegte Leben hineinzugehen, und darin ſich zu individualiſiren mit ſeinen Fähigkeiten, Anlagen und Kräften, darin zu fühlen und zu denken, zu wirken und zu genießen in willensfreier Selbſtbeſtimmung, ſich des Daſeins zu freuen und auf Mittel und Wege zu ſinnen, ihm ſein Gut und Glück abzugewinnen. Nach zweien Seiten hin verfehlte Abraham alſo den menſchlichen Beruf, nach der ſinnlichen und geiſtigen: die Kraft- und Genußentwickelung des ſinnlichen Lebens und die Entfaltung und Bethätigung der geiſtigen Anlagen und Fähigkeiten des Menſchen — beide ſind ebenſo zur Offenbarung der göttlichen Eigenſchaften, zur Enthüllung ſeiner Macht und Herrlichkeit, wie zur Erkenntniß und Erfahrung, zur Prüfung und Bewährung des Menſchen in der Verbindung mit Gott nothwendig.

An der Geiſtes- und Machtentwickelung des Menſchen offenbart ſich erſt die Macht des göttlichen Geiſtes, auf die ſchwüle Luft und den heißen Druck des verletzten ſittlichen und moraliſchen Lebens im Menſchengeſchlecht erfolgt erſt das Aufblitzen und Donnern des göttlichen Gerichts. Die ganze Oekonomie der göttlichen Haushaltung beruht auf

---

Recht, Tugend und Menſchlichkeit empfänglich gemacht werden, was auch durch die lange Leidensgeſchichte bezweckt worden iſt. Wenn daher die Völker in der Urſache der Zerſtreuung Iſraels jetzt noch eine Rechtfertigung des Druckes gegen daſſelbe ſuchen, ſo iſt dies ein Anachronismus ohne Gleichen, da Iſrael ſchon längſt ſich ausgeſchloſſen von ſeiner Ausſchließung, an der Lebensentwicklung Antheil genommen hat, und ſomit kein Grund mehr vorhanden, daſſelbe auszuſchließen von der Gleichberechtigung.

in Beziehung ſetzen kann; wie er auf die Bitte Moſes: „zeige mir doch deine Herrlichkeit!“ antwortet: „Ich werde alle meine Güte vor dir vorbeiziehen, und ich begnadige den, den ich begnadigen *will* und erbarme mich, weſſen ich mich erbarmen will.“ (Exod. 13. 19.) Durch dieſen ſeinen freien Willen verrichtet Gott ſeine Wunder, greift er auf unbegreifliche Weiſe ein in die Geſchichte der Menſchheit und in die Geſchicke einzelner Auserwählten, die er für außerordentliche Sendungen von ihrer Geburt an beſtimmt und berufen hat; handelt er, wie die Rabbinen ſich ausdrücken: לפנים משורת הדין unter Ueberſchreitung der natürlichen Geſetzesordnung zu Gunſten derer, die ſich auf außergewöhnliche Weiſe ſeinem Schutze anvertrauen.

Gott aber, entgegnet man, kann nichts Anderes wollen, als was nothwendig, den Naturgeſetzen nach bedingt iſt, kann nicht willkürlich den natürlichen Gang der Urſachen und Wirkungen unterbrechen oder ſtören, weil ſein Wille von ſeinem Verſtande determinirt, und eine Veränderung des von dieſem geoffenbarten Naturgeſetzes hieße Gott ſelbſt verändern, was unmöglich, da es zum Weſen Gottes gehört, ewig derſelbe zu ſein. Dabei hat man jedoch außer Acht gelaſſen, daß erſtens auch der *Wille* Gottes ein *nothwendiges Geſetz iſt*, von Anfang an in den göttlichen Schöpfungsplan aufgenommen, um das in Ordnung zu bringen, was durch menſchliche Willkür in Unordnung gerathen; daß zweitens Gott mit der Veränderung des Naturgeſetzes nur die objektive Realität ſeines Seins in die ſubjektive Realität ſeiner Perſönlichkeit aufnimmt, ſich in ſich ſelber zurückzieht, ſich ſelbſt beherrſcht, um nachgerade die höhere Macht, die unbedingte Herrſchaft ſeines göttlichen

Geistes- und Kraftäußerung die Offenbarungen und Enthüllungen, die Wunderwerke Gottes erfolgen; der Mensch ist also in gewisser Beziehung die Ursache des göttlichen Offenbarwerdens, das Medium der Enthüllung und Entwickelung des göttlichen Wesens in seinen Eigenschaften als Gott der Gerechtigkeit und Weisheit, des Vaters der Gnade und Barmherzigkeit, weil durch die menschliche Thätigkeit erst die göttliche hervorgerufen wird. Wir müssen daher zu dem kühnen Ausspruch der Rabbinen: צדיקים מוסיפין כח בגבורתו של מעלה „die Frommen mehren die Kraft der göttlichen Herrschaft" hinzufügen: auch die Bösen mehren die göttliche Kraft, da durch die Bestrafung der Bösen und Vereitelung ihrer Pläne die göttliche Macht herausgefordert, sichtbar und anerkannt wird; wie dies an mehreren Stellen der heiligen Schrift ausdrücklich gelehrt wird, namentlich Exod. Cap. 14, V. 4 . . . „und ich will mich verherrlichen am Pharao . . . ." Freilich gilt dies nur in Bezug auf die Erscheinungswelt; in ihr erscheint das göttliche Wesen a posteriori, als Folge der menschlichen Gedanken und Handlungen oder in Beziehung auf dieselben. In Wahrheit und Wesenheit aber ist es umgekehrt: Gott ist Potenz der menschlichen Gedanken und Handlungen, weil er als die causa formalis Alles im Voraus bestimmt, alles mögliche Sein begrenzt, daß es a potentia in actu treten kann; Gott ist also die Bedingung aller Existenz wie als causa finalis das Ziel derselben. Ebenso gilt dies nur von dem Ineinandergreifen der göttlichen und menschlichen Kraft innerhalb des Naturprozesses, der zeitlichen und räumlichen Verhältnisse, wo die menschliche

Thätigkeit die Urſache göttlichen Wirkens iſt, und Gott und Menſch im Cauſalnexus ſich gegeneinander verhalten; womit jedoch weder die göttliche noch menſchliche Freiheit, die oft in einer übernatürlichen Macht ſich äußert, zu erklären wäre. Denn auf dieſem Standpunkt fehlt uns der Glaube an die göttlichen Zeichen und Wunder, an das übernatürliche Eingreifen Gottes in die Geſchichte der Menſchheit, an die außergeſchichtliche Erhaltung Iſraels, das auf dem natürlichen Wege eher noch als die bereits untergegangenen Völker hätte untergehen müſſen; auf dieſem Standpunkte bleibt uns Alles unbegreiflich, was in dem menſchlichen Leben über das Niveau der logiſchen und vernunftgemäßen Nothwendigkeit in die Erſcheinung tritt, z. B.: das Talent, Genie, das durch keine Urſache und Wechſelwirkung der Gedanken, ohne alle Mittelglieder zum Schluß, ohne Mittelſtufen auf die höchſte Stufe der Leiter der Erkenntniß gelangt: die freie, kühne That der Selbſtverleugnung, der Hingebung und Aufopferung, die alle Berechnung, Vorherſagung und Beweisführung zu Schanden macht, alle klug und weiſe angelegten Pläne und Entwürfe oft vereitelt. Wir müſſen daher, um an Zuſtände und Thatſachen glauben und vernünftig denken zu können, die in das Leben der Menſchheit oft neugeſtaltend eingreifen, dieſen Standpunkt verlaſſen und einen höhern annehmen, und zwar den des freien Willens. Dieſer entdeckt uns ein Reich, das nicht zu meſſen und zu begränzen iſt mit dem Maßſtabe des Verſtandes, giebt uns einen Punkt, von wo aus wir die Gedanken-Welt aus ihren Angeln heben können, und zwar auf folgende Weiſe:

Die Kräfte und Mächte, die in der Natur wirken, bleiben nur soweit nothwendig an sich selber gebunden und unveränderlich, als sie je einzeln ohne gemeinschaftliche Verbindung auf verschiedenen Wegen und in getrennten Formen ihrer Entwickelung sich fortbewegen: erheben und verklären sich aber zu einem freien Willen, sowie sie zur vollkommenen Harmonie in eine Persönlichkeit auslaufen; diese fühlt sich in ihrer höhern Wirksamkeit befreit von den Grenzen und Schranken der naturwüchsigen Nothwendigkeit, wird fähig, dieselben wenn auch nur auf Augenblicke, zu verdrängen und aufzuheben. Ein starker, gestählter Wille ist eine übernatürliche Macht, mit welcher der Mensch zu irgend einem Zweck, Hindernisse, die dem Menschenverstande unübersteiglich erscheinen, zu überwinden im Stande ist, nicht nur, weil er den dadurch sich zuziehenden Verlust nicht achtet, sondern, weil er ihn nicht einmal empfindet; so z. B. könnten zwei Menschen von gleicher Körperkraft für einen und denselben Zweck gleichmäßige körperliche Anstrengungen oder Entbehrungen zu tragen haben, unter welchen dennoch der eine unterliegt, der andere aufrecht bleibt, weil jenem die Willensstärke fehlt, die dieser besitzt. Die Willensfreiheit aber, die den Menschen erst zum wahren Menschen, zum Selbst- und Lebensbeherrscher erhebt, darf Gott am allerwenigsten abgesprochen, muß ihm vielmehr im allerrealsten Sinne als sein innerstes Wesen zuerkannt werden; in diesem seinem freien Willen beruht der Grund zur Offenbarung seiner Heiligkeit und seiner überschwenglichen Herrlichkeit, indem er sich dadurch als Gott der Gnade und der Erlösung, als Vater der Liebe und Barmherzigkeit zu den Menschen

in Beziehung ſetzen kann; wie er auf die Bitte Moſes: „zeige mir doch deine Herrlichkeit!“ antwortet: „Ich werde alle meine Güte vor dir vorbeiziehen, und ich begnadige den, den ich begnadigen *will* und erbarme mich, weſſen ich mich erbarmen will.“ (Exod. 13. 19.) Durch dieſen ſeinen freien Willen verrichtet Gott ſeine Wunder, greift er auf unbegreifliche Weiſe ein in die Geſchichte der Menſchheit und in die Geſchicke einzelner Auserwählten, die er für außerordentliche Sendungen von ihrer Geburt an beſtimmt und berufen hat; handelt er, wie die Rabbinen ſich ausdrücken: לפנים משורת הדין unter Ueberſchreitung der natürlichen Geſetzesordnung zu Gunſten derer, die ſich auf außergewöhnliche Weiſe ſeinem Schutze anvertrauen.

Gott aber, entgegnet man, kann nichts Anderes wollen, als was nothwendig, den Naturgeſetzen nach bedingt iſt, kann nicht willkürlich den natürlichen Gang der Urſachen und Wirkungen unterbrechen oder ſtören, weil ſein Wille von ſeinem Verſtande determinirt, und eine Veränderung des von dieſem geoffenbarten Naturgeſetzes hieße Gott ſelbſt verändern, was unmöglich, da es zum Weſen Gottes gehört, ewig derſelbe zu ſein. Dabei hat man jedoch außer Acht gelaſſen, daß erſtens auch der *Wille* Gottes ein *nothwendiges Geſetz iſt*, von Anfang an in den göttlichen Schöpfungsplan aufgenommen, um das in Ordnung zu bringen, was durch menſchliche Willkür in Unordnung gerathen; daß zweitens Gott mit der Veränderung des Naturgeſetzes nur die objektive Realität ſeines Seins in die ſubjektive Realität ſeiner Perſönlichkeit aufnimmt, ſich in ſich ſelber zurückzieht, ſich ſelbſt beherrſcht, um nachgerade die höhere Macht, die unbedingte Herrſchaft ſeines göttlichen

Weſens zu offenbaren. Es iſt hier daſſelbe Verhältniß, wie das der rauhen Naturmacht zur ſittlichen, welche letztere im Kampfe mit der erſtern, ihr früher oder ſpäter überlegen wird, wie ſehr auch dieſe der Maſſe und Zahl nach eine größere iſt; die ſittliche Freiheit zerſtört alſo das Naturgeſetz, nach welchem die Mehrheit über die Minderheit ſiegen muß: warum ſollte der göttliche Wille, der doch eine größere reale Macht iſt, als der ſittliche des Menſchen, das ihm widerſtrebende Naturgeſetz nicht beſchränken und aufheben können? Freilich das Naturgeſetz an ſich kann dem göttlichen nicht widerſtreben, weil es als ſolches ein göttliches iſt, wohl aber, wenn es durch die Willkür des Menſchen zu einem göttlich conträren Sein oder zur Verletzung der göttlichen Beſtimmung in der Geſchichte der Menſchheit gemißbraucht wird. Nehmen wir an: die Egypter hätten der Iſraeliten ungünſtige Poſition vor dem Schilfmeere benutzt, um ſie entweder nach Egypten zurückzuführen, oder ins Meer zu ſtürzen und zu vernichten — die göttliche Beſtimmung mit Iſrael und der ſittlich gläubigen Menſchheit hätte Schiffbruch gelitten, in dem natürlichen Laufe des Waſſers. Aber es hätte der Herr, Iſrael auf einen andern Weg führen oder die Egypter in ihrem Lande zurückhalten können — alsdann wäre wiederum die göttliche Beſtimmung nicht erfüllt worden: einmal ſollte dadurch Iſrael ſeine wunderbare Rettung durch Gott auf die unzweifelhafteſte Weiſe, zweitens die göttliche Wiedervergeltung an den Egyptern erfahren, die Iſrael durch das Ertränken ſeiner Knaben vertilgen wollten und jetzt ſelbſt im Waſſer umkamen; und endlich drittens ſollte Iſrael durch

das gänzliche Verlorengehen der Egypter, den in sich festgewurzelten Wahn ausreißen, als ob das egyptische Volk noch immer durch seine Schutzgötter erhalten werde, die durch Israels Gott zwar momentan besiegt worden, aber für die Dauer ihm coordinirt sind. Wir müssen hier nur, um scheinbar thatsächliche Entgegnungen zu entkräften, den wesentlichen Unterschied machen zwischen dem unmittelbaren und mittelbaren, dem übernatürlichen und natürlichen Willen Gottes, daß nur jener, nicht aber dieser das Naturgesetz, inwiefern er damit collidirt, beschränken oder aufheben kann. Der unmittelbare übernatürliche Wille Gottes zeigt sich z. B. in der wunderbaren Erhaltung Israels, der religiösen Weltherrschaft, in dem besondern Schutze, den er seinen Gesalbten und Auserwählten als Engel und Boten Gottes für die Menschheit angedeihen läßt u. s. w.; der mittelbare natürliche Wille Gottes liegt in der Pflicht der Selbsterhaltung und des Sittengesetzes jedes Einzelnen u. s. w. Die Uebertretung dieses letztern Willens erschüttert nicht die sittliche Weltordnung, befestigt sie vielmehr, weil sie ihr Strafgericht der That auf dem Fuße folgend darüber ausübt.*) Aber die

*) Die rationalistischen Systematiker der Religionsphilosophie sind sich dieser Unterscheidung nicht bewußt worden, oft über das Verhältniß Gottes zur Welt, oder der göttlichen Vorsehung zur natürlichen und menschlichen That in die größte Verlegenheit gerathen und haben bald ungläubige, bald paradoxe Hypothesen aufgestellt; so läßt Einhorn (in dem oben angeführten Werke S. 50.) „Gott schon von ewig her die Grenzen des mit frevent-lichem Vorsatze getödteten Lebens feststellen," jedes Hinausgreifen der Sünde als Gottesordnung erscheinen; er bringt zwar die diesen

natürliche Weltordnung iſt ſo lange nothwendig und unveränderlich, eine Offenbarung der objektiven Realität Gottes, als ſie ihrer Beſtimmung gemäß die Entwicklungsbaſis iſt für die ſittliche Idee, für die Realiſirung der idealen Perſönlichkeit

---

Gegenſtand aufklärenden Schriftſtellen: Geneſ. 9, 13, 14, wo Gott Abrahams Nachkommen die Knechtſchaft in Egypten und deren Befreiung verkündet, und 50, 20, wo Joſeph den Brüdern antwortet: „Ihr habt mir Böſes erſonnen, Gott hat es zum Guten bedacht, damit geſchehe, wie an dieſem Tage“ להחיות עם רב „zu erhalten ein großes Volk;“ ohne dieſe aber richtig zu würdigen, läßt er (S. 51) „das talmudiſche Judenthume dieſer nach ihm,“ im Moſaismus, ſo tief begründeten Wahrheit widerſprechen, durch zwei Stellen, aus Aboth 51 und Abodath Elilim 54 b., wo gelehrt wird, daß der Sünder eine zerſtörende Macht gegen den göttlichen Willen ausübt. Aber gerade ſeine Citate aus der Schrift wie aus dem Talmud hätten ihm die Augen öffnen ſollen, um ſeine, dem Moſaismus untergeſchobene Anſicht von dem Verhältniß Gottes zum Menſchen wenigſtens dreiviertel als falſch zurückzunehmen. Abgeſehn davon, daß die Schrift auf ganz anderem Boden göttlichen Waltens ſteht als dem in der natürlichen Weltordnung, daß jener ſich zu dieſem verhält, wie der heilige zum profanen Menſchen, daß ſie uns eine durch den unmittelbaren Geiſt Gottes gewirkte Geſchichte vorführt: ſo bezieht ſie die göttliche Vorherbeſtimmung auf Ereigniſſe, die eine weltgeſchichtliche Bedeutung haben, einen vielhundertjährigen Einſchnitt in die Geſchichte der Menſchheit machen, das göttliche Verhängniß über das Volk Gottes und das Volk heidniſcher Machtfülle offenbaren. Iſrael ſoll vierhundert Jahre unter einem fremden Volke geknechtet, dieſes gerichtet und jenes mit großem Vermögen ausziehen; ebenſo verhält es ſich mit der anderen Stelle: Gott hat das vom Menſchen beſtimmte Böſe zum Guten bedacht, um, wie Joſeph ſagt, ein großes Volk zu erhalten.

Gottes: kommt aber umgekehrt zur nothwendigen Veränderung und Entäußerung ihrer Exiſtenz, ſobald ſie in die ſataniſche Gewalt menſchlicher Entſittlichung und Entartung, in die dämoniſche, gottentfremdete Macht menſchlicher Bosheit

Hingegen ſteht der Talmud in ſeinen beiden Lehren auf dem natürlichen Boden der göttlichen Weltordnung und zeigt uns höchſt geiſtreich und wahrhaftig ein in der Menſchenwelt bearbeitetes Drama, in welchem das böſe Princip im Kampfe mit dem guten durch die in der ſittlichen Weltordnung aufgehängte göttliche Gerichtswaage, ſich ſelbſt aufreibend, untergeht. Die Thalmudſtellen ſind zu intereſſanten, unſern Gegenſtand aufklärenden Inhalts, um ſie nicht hier wiederzugeben. Die Stelle in Aboth lautet: Durch zehn (die Vollkommenheit anzeigend) göttliche Ausſprüche iſt die Welt erſchaffen worden; und weshalb? hätte ſie nicht durch einen einzigen Ausſpruch erſchaffen werden können? allein deshalb, um ſich von den Gottloſen bezahlen zu laſſen: להפרע, daß ſie eine Welt zu Grunde richten, die durch zehn Ausſprüche geſchaffen und einen guten Lohn den Frommen zu ertheilen, daß ſie die Welt erhalten, die durch zehn Ausſprüche geſchaffen worden." Die Zerſtörung hat Gott alſo paralyſirt durch die von den Frommen ausgehende Macht der Erhaltung; durch das Böſe, welches die Gottloſen in den zehn Entwicklungsſtufen zur Vollkommenheit bewirken, werden grade die Frommen in den Stand geſetzt, entgegenzuwirken, ſich zur höchſten Vollkommenheit nach und nach zu erheben, und durch die volle Zahlung (Vernichtung) jener, werden dieſe gut belohnt, erhöht

Die andere Stelle (Abodoth Elilim) iſt noch ertragreicher; ſie lautet: „So Jemand ein Maaß Waizen geraubt und in den Boden geſäet, wäre es nicht Rechtens; daß er nicht wachſe? indeß die Welt geht ihren geſetzlichen Naturgang, und die Narren, die verderbt, werden darüber zur Rechenſchaft gezogen; ferner: ſo Jemand eines Andern Gattin beiſchläft, wäre es nicht Rechtens, daß ſie davon nicht ſchwanger werde? indeß die Welt geht ihren

und Verſchmitztheit hineingezogen wird; alsdann hört ſie auf, eine Offenbarung der göttlichen Objektivität zu ſein, da ſie nicht der göttlichen, ſondern der menſchlichen Subjektivität dient, wird von der willensfreien Perſönlichkeit Gottes aufgehoben, die ſich dadurch gerade in ihre objektive Nothwendigkeit ſetzt. Dadurch tritt keine Veränderung ein weder in Gott ſelbſt noch in ſeiner von Ewigkeit herbeſtimmten Weltordnung, vielmehr wird dieſe von ihrer Abweichung und Verkehrtheit durch menſchliche Willkür wieder in ihre gerade Bahn gelenkt, zur Entwickelung des Göttlichen im Menſchen und des Menſchlichen im Göttlichen.

---

geſetzlichen Naturgang und die Narren, die verderbt, werden zur Rechenſchaft gezogen; und in dieſem Sinne ſpricht Roſch Lokiſch: es ſagt Gott: nicht genug, daß d'e Freveler mein Gepräge zum Schaugepränge machen, bürden ſie mir noch auf, daß ich gezwungen, daſſelbe beſiegle." Hier werden die Räuber, die Ehebrecher bedächtig als Narren bezeichnet, die durch ihre böſe That im Grunde keine andere böſe Folge bewirken, als daß ſie ſelber gerichtet werden; denn in dem Wachſen des Geſtohlenen, in der Schwangerſchaft des verbotenen Beiſchlafs liegt der böſen That gegenüber ein neutrales Naturgeſetz, das zu wirken in ſich die Nothwendigkeit wie die Berechtigung hat, und demnach die Frucht und die Geburt als göttlich legaliſirt. Einhorn hat den Moſaismus auf eine ſo ungeſchickte Weiſe von dem Heidenthum getrennt, daß er es ihm damit erſt recht in die Arme geworfen, deſſen Grundprincip gerade in dem unerbittlichen Verhängniß liegt, wo das Böſe zur Darſtellung der Weltharmonie gehört. Chriſip bei Plutarch de Stoicor. repugnantiis (S. 35). *Τινεται καὶ αὐτὴ (ἡ κακία) πωσ κατὰ τὸν τῆσ φύσεωσ λόγον καὶ, ἵν οὕτωσ εἴπω, οὐκ ἀχρῆστωσ γίνεται πρὸσ τὰ ὅλα, οὔτε γὰρ τ' αγαδὰ ἦν.*

Damit ganz übereinſtimmend lehrt der Talmud (Sabbath 88. a) סלמד שהתנה הקבה עם מעשה בראשית אם ישראל מקבלין התורה אתם מתקיימין ואם לאו אני מחזיר אתכם לתהו ובהו „es habe Gott die Erhaltung der Schöpfungswerke von vornhinein an die Bedingung geknüpft, daß Iſrael den Glauben erhalte, wo nicht, ſo werde Ich euch wieder ins Wüſte und Unförmliche zurückbringen.“ Diejenigen, die, um den Dualismus zu überwinden, dem göttlichen Willen keine Macht gegen die natürliche Nothwendigkeit einräumen, müſſen conſequent auch dem Menſchen den freien Willen nehmen, mit Nothwendigkeit Alles in und durch Gott, die größten Verbrechen und Thorheiten geſchehen laſſen; denn obgleich dieſe nur zur Negation dienen, ſo ſind ſie doch jedenfalls von ihm beſtimmt und angeordnet. Dies mag nun auf rationaliſtiſchem Standpunkte als eine unumgängliche Gedanken-Nothwendigkeit ſich geltend machen; es jedoch auf poſitiv religiöſem Boden ſteif und feſt behaupten und nachweiſen zu wollen, das grenzt an Unſinn. *) Es iſt aber vollends

*) Herr Dr. Einhorn hat dieſen Unſinn als Princip des Moſaismus proclamirt; er behauptet, ſich ſelber widerſprechend, einerſeits (Ibid. S. 48) Gottes Vorſehung dulde nimmer, daß irgend Jemandem nur das geringſte Leid durch menſchliche Willkür zugefügt werde, ohne daß eine ſolche Zufügung ſeine eigne Fügung und von ewig her beſtimmte Ordnung wäre, anderſeits (S. 50.) daß der Uebelthäter ſtrafbar wegen der Abſicht ſei, die natürlich durch die thatſächliche Ausführung eine um ſo größere intenſive Gewalt beurkundet.“ — weshalb ſollte er aber beſtraft werden, ſo er ja nur ein blindes Werkzeug iſt in der Hand Gottes und nur den göttlichen Willen vollführt? Und kann Niemand Gottes Ordnung ſtören, ſo fehlt ja jeder corpus delicti — wie kann er zum Sünder

lächerlich, dabei noch von einer Schöpfung in der Zeit, von der Liebe Gottes, seiner Gnade u. s. w. zu reden, wo Alles in einem Mechanismus und Gott selbst darin sich zu bewegen gezwungen wird. Wir wollen, um den Mosaismus in Betreff der Willensfreiheit selbst zu vernehmen, einige Stellen aus dem Pentateuch anführen: „Fürwahr wenn du dich befriedigst, dann erhebst du dich, wenn du aber unzufrieden bist, dann lauert die Sünde vor der Thür und nach dir ist ihr Verlangen, du aber kannst ihrer Herr werden" (Genes. 4. 7.); ferner: „und nun, wenn ihr gehorchen werdet meiner Stimme und bewahren meinen Bund, alsdann sollet ihr mir sein ein Eigenthum aus allen Völkern." (Exod. 19. 5,); ferner: wenn ihr nach meinen Gesetzen wandelt, so werde ich euch Segen geben zur rechten Zeit, wenn ihr mir aber nicht gehorchet, dann werde ich den Himmel über euch sein lassen wie Eisen und euren Boden wie Erz ... werde über euch loslassen das Gethier des Feldes, daß es euch kinderlos mache ... (Levit. 26. 3. 4, 19, 22.); und endlich: „und es sprach der Herr zu Mose: wie lange noch soll mich dieses Volk zurückdrängen (beengen

ohne Sündenthat, zum Verbrecher gemacht werden ohne Verbrechen begangen zu haben? Nach dieser Ansicht gehören die Verbrecher und die Verbrechen, wie die Tugendhaften und die Tugenden mit zur göttlichen Bestimmung, giebt es also prädestinirte Schurken und Biedermänner: wo bleibt aber die Willensfreiheit sowohl Seitens Gottes wie des Menschen! wo das Verdienst zur Belohnung wie zur Bestrafung! Es ist ein schauderhafter Gedanke, welchen selbst das gebildete Heidenthum nicht ertragen konnte, daß Jemand von Ewigkeit her zum Fluch, oder mit Spinoza zu reden, zur Negation in Gott condemnirt sein soll.

ינאצני von אוץ)? (Numeri 14, 11.) Hier wird also die freieste Beziehung Gottes zum Menschen und zur Natur gelehrt; auf den Menschen kommt es an, ob er sich zu Gott erheben will oder nicht, ob er zum Fluch oder zum Segen werde; in dem Willen Gottes liegt es, ob er zur rechten Zeit regnen lasse, oder den Himmel verschließe, ob er das wilde Gethier verheerend gegen den Menschen loslasse, oder nicht; die Menschen können die göttliche Herrschaft zurückdrängen, hemmen, so der Herr nicht ihnen gegenüber offenkundig sich zeigt. Allerdings kann der Mensch auf die Dauer und für eine wirksame Folge die göttliche Ordnung und Bestimmung nicht beeinträchtigen oder negiren, indem jeder seiner Negation, (Action) gegen Gott eine Reaction Gottes folgt, die nicht nur das gestörte Gleichgewicht wieder herstellt, sondern durch die Negation der Negation das göttliche Leben um so mehr affirmirt; durch jede Negation des Menschen, dem göttlichen Willen gegenüber, affirmirt sich derselbe entschiedener, concreter, gelangt zu einer größern Manifestation, als vorher, indem er dadurch die menschliche Negation als eine unwürdige, unberechtigte, sich aber als das wahrhaft Gute und Nothwendige erweist.*) Die Opposition gegen Gott ist ihm ein

*) In der von Dr. Oischinger dargestellten „Güntherschen Philosophie" wird aus der letztern (V. II. 133.) über die Sünde eine zur Beantwortung vorgelegte Frage angeführt (S. 332). „Ob es überhaupt einen Willensact in der freien Creatur geben könne, ohne eine Action in Bezug auf Gott zugleich zu sein, welche vice versa nach ihrer jedesmaligen Beschaffenheit auch eine Reaction Gottes gegen die Creatur nothwendig macht? Der subjective Act in seiner Richtung auf Gott wird aber zur sogenannten Beleidigung für

Mittel zur Offenbarung ſeines Weſens, eine von ihm gewollte und beſtimmte im Vorherbewußtſein ſeines Sieges über dieſelbe. Aber nur der Potenz,*) dem Seinkönnen

---

Gott, d. h. zur Sünde, wenn er dem Willen Gottes nicht entſpricht. Ich ſagte: zur ſogenannten Beleidigung; — weil dieſe hinter und über aller Benennung von Seiten Gottes nichts anders iſt, als die mißfällige Anſchauung eines Widerſpruches, in welcher der Anſchauende als die ewige Wahrheit ſelber, auch die lebendige Negation deſſelben iſt, der er ſeinen Beifall verſagen muß. Die Reaction Gottes in dieſem Falle iſt nur, wie in der Analyſe des Gewiſſens, von ſeiner objectiven Seite bereits geſehen, ein Widerſpruch gegen den fremden und eine Affirmation ſeines eigenen Willens."

Der Darſteller kritiſirt dieſen von S. behaupteten Proceß zwiſchen Gott und Menſchen, einerſeits, daß dieſer Kampf zu ſchroff aufgefaßt. „Gott wird dadurch ſelbſt in einen Seitengegenſatz gegen den Menſchen gebracht," anderſeits zu ſchwach, wenn behauptet wird, daß Gott nicht wahrhaft beleidigt werde. Wir behaupten dagegen, daß dieſer Kampf zwiſchen Gott und Menſchen nur in einem Dritten, nicht in Gott ſtatt hat, weil Gott der Welt nur durch die causa formalis immanirt; dieſe gehört aber nicht zu ſeinem Weſen, ſondern ſeiner negativen Potenz gegen das contraire Sein und dieſer Kampf iſt ein nothwendiger; anders aber verhält es ſich mit dem Kampf zwiſchen Gott und Menſchen auf dem Boden der Offenbarung, wann der poſitive Wille Gottes von dem menſchlichen mißachtet und bekämpft wird.

*) Unrichtig iſt der Unterſchied, den Descartes zwiſchen Gott und der Natur macht, daß in dieſer Vieles nur möglich, in jenem aber Alles nur nothwendig iſt, er ſagt: (Rationes more geom. disp. prop. I., postulata) quinto, ut diu multumque in natura Entis summe perfecti contemplanda immorentur; et inter caetera considerent in aliarum quidem omnium naturarum ideis existentiam

ist.*) Anders verhält es sich aber da, wo die Menschheit aus der natürlichen Entwickelung heraus in eine übernatürliche gegen oder für Gott eintritt; da hört das indifferente Verhältniß Gottes zur menschlichen That auf und wird lebendig, die That bestimmend in persönlicher Willensäußerung.

*) In einem solchen indifferenten Verhältniß zu Gott befand sich das auf dem natürlichen Boden der Geschichte, der Kunst und Religion sich entwickelnde Heidenthum, in welchem die Idee von dem Wesen Gottes theils gar nicht, theils nicht zum lebendigen Bewußtsein gekommen; zu diesem Heidenthum gehörten die Griechen und Römer, trotz ihrer reichen Gesittung und Cultur, die sie vor allen andern Völkern in der Menschwelt angebauet haben. Beide Völker haben nämlich die Idee Gottes nicht nach ihrer freien subjectiven, sondern nach der nothwendigen objectivenSeite aufgefaßt, Alles, selbst die höchsten Götter stehen unter einem blinden Verhängniß, das platonische ὀντως ον ist ihr höchster Gottesbegriff. In dem Grundtrieb des griechischen Mythus und Cultus lag der Hang zum anthropomorphistischen Genealogostren (Creuz Symb. II. 297.) eine Vergötterung der leiblichen Natur, die in der Bilderei wie im Drama ihre harmonische Form erhalten hat; auch die Religion der Römer, wiewohl jener griechischen Naturvergötterung sich abwendend, war eine mehr physisch politische, die rechtliche und sittliche Bestimmung des gesellschaftlichen und staatlichen Verbandes ordnend, sie hatte blos den negativen Charakter der Einschüchterung, wie Cicero sagt: timor deos fecit — Polybius (L. VI. c. 56) beleuchtet am richtigsten den römischen Aberglauben indem er sagt: „Wenn man einen Staat aus weisen Menschen bilden könnte, so würde vielleicht ein solches Verfahren nicht nothwendig sein, aber als Gegengewicht der Macht, welche Leidenschaften und Begierden über die leicht erregbare Menge ausübten, bedürfte es solcher Mittel, durch die Furcht vor dem Unsichtbaren und solche Schreckmittel die Menge im Zaume zu halten.“

Nach zweien Seiten hin, nach der positiven und negativen greift Gott persönlich in die menschlichen Thaten und Ereignisse ein, diese vorausbestimmend und veranlassend: wann der Mensch, die Grenzen der natürlichen Ordnung und Pflichtbestimmung überschreitend, entweder seiner rechtmäßigen persönlichen Freiheit und Selbstständigkeit sich in Bezug auf Gott begiebt, um sie ihm zu objectiviren, oder, seine objective Lebensbestimmung in Bezug auf Gott in eine subjective gegen ihn umwandelt, um sich an die Stelle Gottes zu setzen. Mit dem Heraustreten der menschlichen Persönlichkeit aus ihrer innern Gesetzmäßigkeit, um entweder die göttliche Subjectivität statt der ihrigen oder umgekehrt ihre Subjectivität statt der göttlichen zu setzen, wird der persönliche Wille Gottes handelnd in der Geschichte hervorgerufen, unmittelbar leitend und bestimmend auf übernatürlichem Boden. So beginnt mit der willkürlichen Selbstbestimmung der „Söhne Gottes" — in dem eigenmächtigen Sichaneignen der Weiber, von denen ihnen „Helden, von Alters her Männer des Ruhms, geboren waren" (אנשי השם) „Männer des Namens" (Genes. 6, 4.) — das subjective Hervortreten gegen den göttlichen Namen, diesen bestimmend, unmittelbar in die Geschichte einzugreifen und die Sündfluth verhängend; ferner: als das Menschengeschlecht zu Babylon einen Thurm bauen wollte, dessen Spitze zum Himmel reichen sollte, mit der Absicht: ונעשה לנו שם (ibid. 11, 4.) „und wir wollen uns einen Namen machen," da wirkt Gott, ihre Sprache verwirrend, in persönlicher Eigenschaft, und bestimmt die Verschiedenheit der Volksstämme für alle Zeiten. Aber, ebenso erhebt sich die objective Seite

der göttlichen Idee in der Geſchichte zur ſubjectiven, perſönlichen, um heilbringend und im übernatürlichen Gnaden-Segen in der Menſchheit zu wirken, als Abraham ſeine eigene Perſönlichkeit, ſeinen auf natürlichem Wege erlangten Namen dem Willen Gottes hingiebt, und ſich demſelben objectivirt; da heißt es: (Geneſ. 12. 2.) „Und Ich werde dich zu einem großen Volke machen, und dich ſegnen und deinen Namen groß machen ואגדלה שמך, auf daß Du zum Segen ſeieſt.“ Von Abraham an übernimmt Gott die ſtetige, unmittelbare Leitung der Glaubensgemeinde; anknüpfend an den fragenden Zweifel Abrahams „woran ſoll ich es wiſſen daß Du mich zu einer geſchichtlichen Macht erheben, Dich darin offenbaren wirſt,“ antwortet verkündend der Herr, daß das Göttliche erſt durch das Eingehen in die Knechtſchaft, in die leibliche Geſtalt der geſchichtlichen Entwickelung ſich offenbaren könne. Es mußte daher einerſeits das außergeſchichtliche Volk Iſrael von dem damals auf der höchſten Blüthe der geſchichtlichen Entwickelung ſtehenden Volke, von den Egyptern unterdrückt werden, und anderſeits gerade dieſen Unterdrückern gegenüber die Gottesidee ſiegreich ſich offenbaren, die daſelbſt vorgefundenen Bildungselemente zur Lebensbaſis für die göttliche Offenbarung in ſich aufnehmend. Auf dieſem geſchichtlichen Standpunkte herrſcht kein freier, menſchlicher Wille, iſt Alles nothwendige Vorherbeſtimmung, unabänderliches Verhängniß, dem ſelbſt Gott ſich freiwillig fügt, in die Erniedrigung eingeht, wie er dem Jacob im Nachtgeſicht zuruft: „Ich werde mit dir nach Egypten hinuntergehen“ (46, 4.) Auch nach heidniſcher Anſchauung mußten zwar die Götter dem Verhängniß ſich fügen, im Kampfe dagegen unterliegen,

aber es war eine exterieure Gewalt, an die ſie gefeſſelt waren; wie ganz anders in dem Verhängniß Gottes, der aus Liebe zum Menſchen ſich erniedrigt, um ihn mit ſich zu erheben, wie er an der angeführten Stelle dem Jacob zugleich zuruft: „und ich werde mit dir hinaufgehen.“ Ueber der natürlich geiſtigen Sphäre der Nothwendigkeit erhebt ſich alſo ein willensfreies Leben, in welchem der Menſch in freier Beziehung zu Gott ſteht, mit ihm ſich verbinden kann im Glauben, ſich in ihm Verdienſte erwerben durch Hingebung und Opferung des ſelbſtiſchen Willens, der irdiſchen und geiſtigen Selbſtſtändigkeit, wo hingegen Gott dem ihm ſo dienenden, ſich hingebenden und opfernden Menſchen, Gnade, Heil und Segen erweiſt, aus der mittelbaren, ſtrenggeſetzlichen Verbindung mit ihm heraus- und in eine unmittelbare lebens- und liebevolle Beziehung zu ihm eintretend, zum Lohne dafür, daß er die alte, von Gott getrennte, ſündhafte Natur geopfert*) und in ihm wiedergeboren, in einen Gnadenbund

*) Darin allein liegt die Sühnkraft und die Heilswirkung des Opfers, daß der ſündigende Menſch, erſtens ſeinen Willen hingiebt und aufopfert, dem höheren göttlichen Willen, und deshalb zweitens in Gott wiedergeboren wird, ein neues Leben von ihm empfangend. Ob dieſes Opfern animaliſchen, ſelbſtiſchen Lebens, wie früher, durch Thieropfer ſymboliſirt, oder wie jetzt durch das Gebet geoffenbart oder durch Faſten und Kaſteien des Leibes, durch Entbehrung und Entſagung irdiſcher Güter, Genüſſe und Freuden verſinnlicht und verkörpert wird: es lag und liegt ſein ſühnendes und gnadenwirkendes Element in der unbedingten Unterwerfung unter den göttlichen Willen und Befehl, in welcher Unterwerfung, gleichgültig wodurch ſie ſymboliſirt oder objektivirt wird, der ſacramentale Charakter des Opfers beruht. Dies zeigte die erſte, göttliche

mit Gott eingegangen ist. Zu diesem durch Opferwilligkeit erlangten Gnadenbund mit Gott ist Abraham gekommen, nachdem ihm der Befehl Gottes geworden, seinen einzigen

Bestimmung des Opfers bei Abraham; nicht durch die Opferung, sondern durch die Bereitwilligkeit zur Befolgung des göttlichen Befehls ruft ihm der Herr zu: „denn jetzt weiß ich, daß du gottesfürchtig bist.“ Grundirrig ist die Behauptung Einhorns S. 19.: „die wirkliche Sühne ... kann nur vom Sünder selbst ausgehn, er ist zugleich das eigentliche Subject und Object der Sühne. Auf mosaischem Standpunkte kann nur der sündige Mensch selber sich sühnen.“ Welche grund- und haltlose Behauptung! wie ist es möglich, dem Mosaismus eine solche seinem Worte und Geiste diametral entgegengesetzte Sühne unterzuschieben! Nirgend sind Subject, Object und Mittel der Sühne so verschieden und auseinander gehalten als eben auf mosaischem Standpunkte, wo der Wille Gottes im kategorischen Imperativ, im Gesetz dem Menschen gegenüber tritt, und diesem nur eine passive Rolle bei seiner eignen Entsündigung zuertheilt ist. Der im Namen des göttlichen Gesetzes handelnde Priester ist nur allein berechtigt, den Hauptact der Opferung, das Blutsprengen an den Altar, als Symbol der Hingabe des Selbstischen vorzunehmen, und die Sühne an dem sündigen Menschen zu vollziehen. Daß das Schlachten des Thieres, die Tödtung, aus dem Kreise priesterlicher Function ausgeschlossen, geschah lediglich deshalb, weil das wegen einer Sündenthat dargebrachte Opfer nicht das Indentodgehen der sündhaften Menschennatur, sondern nur die Hingabe der menschlichen Selbstheit an das göttliche symbolisirt, und daher das Schlachten an sich keines Priesters bedarf: dahingegen am Versöhnungstage, wo keine einzelne Sündenthat, sondern die sündhafte Menschennatur gesühnt und das Indentodgehen derselben durch das Thierschlachten symbolisirt wird, geschieht letzteres durch den Hohepriester (Levit, 16, 11, 15.) Daß der Priester nicht allein und im Auftrage des Opfernden handelt, geht schon daraus hervor, daß er an leblosen Gegenständen

Sohn zu opfern, dazu bereits die Gnadenſtimme vernommen hatte, „Strecke deine Hand nicht nach dem Kinde aus, und thue ihm nicht das Geringſte, denn jetzt weiß ich, daß du

wie נגע בתים und טמאת מקדש וכלין (Levit, 14, 35,) die Reinigung vornimmt, und es hätte der Herr Dr. Einhorn gerade aus der Talmudſtelle, die er für ſeine Anſicht anführt, die Unrichtigkeit derſelben einſehen ſollen; jene Stelle lautet wörtlich: „Mein Herr Hoheprieſter," ſagten am Verſöhnungstage die Aelteſten des Gerichts, „wir ſind vom Gerichtshofe abgeſandt, und du biſt ſowohl unſer wie des letztern Abgeſandter; wir beſchwören dich, daß du nichts abänderſt von dem, was wir dir ſagen!" Alſo repräſentirt der Hoheprieſter die im Namen des göttlichen Geſetzes fungirenden Richter, die dem Volke gegenüber die Autorität des göttlichen Geſetzes wahren. Die tiefſte und richtigſte Anſchauung über den ſacramentalen Charakter der moſaiſchen Sühne bekundet der Midraſch Rabba (Numeri Abſchn. 19.) bei der Satzung der פרה אדמה worauf er die Worte des weiſen Salomo bezieht: „Alles dies habe ich erprobt durch die Weisheit, ich dachte es zu erklügeln, aber es iſt mir fremd" (Prediger, 7, 23,) mit andern Worten: die höchſte Geiſteskraft des Menſchen vermag nicht durch ſich ſelber, ſich zu reinigen und zu entſühnen, ſondern durch die unbedingte Hingabe an den göttlichen Willen; noch deutlicher äußerte ſich der Midraſch (ibid. eod:) durch die Erzählung: „Ein Heide frug den Rabbi Jochanan ben Sarai: haben dieſe eure Verrichtungen nicht den Anſchein der Zauberei? ihr erleget eine Kuh, verbrennt und zerſtoßet ſie, nehmt ihre Aſche, und mit zwei oder drei Tropfen derſelben beſprenget ihr irgend Jemand, der ſich an einem Todten verunreinigt und erklärt ihn für rein! da frug ihn Jener: iſt noch niemals ein böſer Geiſt in dich gefahren? und als er dies verneinte, frug er ferner: haſt du noch niemals Jemanden geſehen, der von einem böſen Geiſte beſeſſen war? und als er dies bejahte, frug er endlich: und welches Heilmittel habt ihr an ihm angewendet? der Heide antwortete: man brachte Kräuter, beräucherte

gottesfürchtig bist, und deinen einzigen Sohn mir nicht vorenthalten." Dies war die letzte göttliche Berufung, Prüfung und Bewährung seiner Glaubenskraft und Treue, die Besiegelung

---

ihn, übergoß ihn mit Wasser und der Geist entfloh. Also sagte R. Jochanan, entweicht dieser unreine Geist durch das Besprengwasser, denn also heißt es (Zacharias 13,) „„und auch die Propheten und den unreinen Geist schaffe ich weg von der Erde."" Nachdem der Heide sich entfernt hatte, sagten die Schüler: unser Lehrer, Jenen da hast du mit einem Rohr (leicht) abgewiesen — was antwortest du uns, so wir an dich dieselbe Frage richten? da antwortete er: bei eurem Leben: weder kann der Todte verunreinigen, noch das Wasser reinigen: אלא חקה חקקתי גזרתי גזרתי אי אתה רשאי לעבור על גזרתי „sondern eine Satzung habe ich eingezeichnet, eine Bestimmung getroffen, ihr dürfet meine Bestimmung nicht übertreten," das heißt: eure Unterwerfung unter den unbegreiflichen Befehl Gottes ist eure Entsündigung. Mit Recht findet Bähr (Symb. II,) in den Schriftworten: „Ich habe es — das Blut — euch gegeben, zu sühnen eure Seelen" das Sacrament des Opfers ausgesprochen; und wenn Einhorn dagegen einwendet (ibid. S. 76,) daß alsdann kein גר und noch weniger ein נכרי daran Theil nehmen könnte, so antworten wir ihm, daß den erstern der Mosaismus in Allem den Einheimischen gleichstellt, „für die Einheimischen unter den Kindern Israel sowohl wie für den Fremden, der unter ihnen wohnt, eine Lehre ist für Alle, die es aus Versehen gethan" (Numeri, 15, 29;) was den zweiten betrifft, so möge uns Herr Einhorn die Stelle im Mosaismus aufzeigen, wo dieser zum Opfer berechtigt; und selbst zugegeben der נכרי dürfte Ganz- und Friedensopfer bringen, so ist die Berechtigung zur Darbringung derselben, vermöge ihres allgemeinen, blos auf die zu Gott sich erhebende Menschennatur bezüglichen, objectiven Charakters, am wenigsten an eine positive Glaubensgemeinschaft geknüpft.

ſeines Bundes mit Gott; zur Belohnung dafür wird dem Abraham die letzte göttliche Verheißung. Von dieſem Höhepunkte des Gnadenlebens aus, wodurch Abraham die durch Adams Abfall von Gott getrennte Entwickelung des Menſchengeſchlechtes wieder zu Gott zurückgebracht und vom Fluch in den Segen verwandelt hat, beginnt wieder eine ähnliche zwiefache Lebensrichtung in den Nachkommen Abrahams wie in denen Adams, nur mit dem Unterſchiede, daß jene auf dem loſen und lockern, von Gott verlaſſenen und dem Fluch anheimgegebenen Boden, dieſe hingegen auf dem feſten und ſichern, in dem Segen und der Verheißung Gottes ſich fortentwickelnden der Heilsgeſchichte für die ganze Zukunft des Menſchengeſchlechtes ſich bewegt. Wie Kayn nur nach Außen hingekehrt, unſtät und überall anſtoßend, in einem Jeden den Todesfeind fürchtend, als ein wilder Sohn der Natur, in ſeinen Nachkommen ſich auf Erden anbauend durch die Künſte und Fertigkeiten des Lebens; Seth hingegen als ein Mann, der die urſprüngliche menſchliche*) Ruhe und in ſeinen Nachkommen als ein in ſich gekehrtes, in göttlicher Anſchauung und in Zufriedenheit geſegnetes Menſchenleben erhalten, bezeichnet — iſt: ebenſo iſt Ismael, das von der Magd erzeugte Kind Abrahams, der Sohn der Wildniß und der Wüſte, „ſeine Hand gegen Alle, und die Aller gegen ihn," wiewohl der gottergebene Bogenſchütze; Iſaac hingegen, das von ſeiner Gattin Sarah

*) Die heilige Schrift kennzeichnet ihn ſchon von ſeiner Geburt, abweichend von der der beiden erſten Söhne Adams durch die Anzeige ויולד בדמותו כצלמו, Geneſ. 5, 4, „er (Adam) zeugte nach ſeiner Aehnlichkeit in ſeinem Bilde," was auf die Wiedergeburt des urſprünglichen, unſchuldigen Adam hinzielt.

der Schwangerſchaft ſeiner Mutter, welcher auf der Flucht vor ihrer Herrin der Engel zuruft: „kehre zurück zu deiner Herrin und werde gedemüthigt unter ihren Händen“ (Geneſ. 16, 9): dies zeigt auf die Unterordnung des materiellen Prin.ips unter ein ideales, göttliches, perſonifizirt in Abraham und Sarah. Noch mehr aber offenbart ſich die übernatürliche Macht des Idealen über das Reale, des Göttlichen über das Sinnliche in Ismael, an welchem und für welchen ohne Vermittelung durch die freie Thatkraft menſchlicher Selbſtbeſtimmung, ohne Verſöhnung durch geſinnungskräftige Liebe, göttliche Zeichen und Wunder zu ſeiner Erhaltung geſchehen waren; nach ſeiner Geburt wird Abraham für ihn und ſeine Nachkommen die Beſchneidung der Vorhaut, das Bundeszeichen am Fleiſche von Gott befohlen, wodurch das Sinnliche das Gepräge des Göttlichen, das Siegel der Leibeigenſchaft unter göttlicher Herrſchaft empfängt; in der Wüſte, wo er vor Durſt bald verſchmachtet, bereits dem Tode preisgegeben war, wurde er nur durch die Dazwiſchenkunft einer übernatürlichen Macht, durch die Erſcheinung des Engels, der ſeiner Mutter den Brunnen entdeckte, am Leben erhalten (Geneſ. 21, 16, 19). Einerſeits war er alſo durch die Paſſivität ſeines Lebens, durch Mangel an aller und jeder Selbſtbeſtimmung nur als Mittel und Werkzeug höherer, göttlicher Zwecke, zur Erhaltung ſeiner Exiſtenz beſtimmt, andrerſeits aber zu einem wilden und wüſten Leben ſinnlicher Ungebundenheit hingetrieben, zu einer natürlichen Fruchtbarkeit und Bevölkerung der Erde von Gott geſegnet worden (ibid. 17. 20). Dieſer kraſſe Dualismus, dieſe zwieſpältige Richtung in dem Leben Ismaels referirt

der Vers 20 des 21. Capitels (ibid.) „Und Gott war mit dem Knaben, da er aufwuchs, und er wohnte in der Wüste und ward ein Bogenschütze:“ also mit Gott vereinigt, und in der Wüste als Bogenschütze lebend!*) In Ismael ist

*) Der Bogen bedeutet in der Mythologie das Princip aller Dinge, die durch Streit, Gegensatz erzeugt werden. „Das ist jene Dissonanz des Universums, die hinwieder mit sich übereinstimmt wie die Harmonie des Bogens und der Lyra, ... wie die Wirkung des Bogens einzig gedacht werden kann durch Gegensatz — An- und Abspannung — (Creuz Symb. Th. II. S. 194.) Der Bogen ist auch ein Symbol in der Magierlehre, jener Bogen der himmlischen Feuerkraft, der bald Heilsstrahlen als wirksame Pfeile sendet, bald Todespfeile in der Pest, oder den jetzt gespannten, jetzt gelösten Bogen der bindenden und lösenden Lichtgöttin Ilithya, die Gefährtin des Eros oder der Weltharmonie (S. id. S. 199.) Eine Analogie des Dualismus in Ismael mit dem des Parsismus in Licht und Finsterniß, könnte manche interessante Anknüpfungspunkte bieten zwischen dem abgerissenen, wildaufgewachsenen Zweig Abrahamischen Glaubens und dem oberasiatischen Sabaismus, was uns jedoch zu weit von unserem Entwurf abführen würde. Nur müssen wir hier ein für alle Mal jener Empfindlichkeit und Aengstlichkeit entgegentreten, womit so viele Theologen in der Kritik und Exegese sowohl, wie in der Systematisirung des Mosaismus nachzuweisen sich bemühen, wie der letztere Nichts mit dem Heidenthum gemein habe; dadurch aber haben sie dem Mosaismus den Boden unterhöhlt, auf welchem er sich aufgebaut, die Naturbasis entzogen, von wo aus er seine göttliche Lichtgestalt entwickelt hat; der Mosaismus hat sich vom Heidenthum nicht getrennt, sondern ist mit und von ihm fortgeschritten, indem er durch den Geist seiner Offenbarung des Einen Gottes die vergötterte Natur- und Geisteskräfte entgöttlicht und, in ihrem Wesen und Wirken ihr untergeordnetes Verhältniß zu dem Einen Gott zur Anschauung

also die sinnliche Natur des Menschen von Gott entfesselt, zur Zeugung und Entfaltung ihrer Kräfte gesegnet, der dem Menschengeschlechte nach dem Sündenfall verhängte Fluch wieder aufgehoben und der in die Schöpfung ursprünglich hineingelegte Segen Gottes restaurirt worden. Aber über dieser gewonnenen Naturbasis in dem Wiederaufbau des Gottesreiches erhebt sich vor unsern Blicken der Gott geweihete Mensch, lebens- und liebevoll, durch alle seine Adern pulsirend das heilige Opferblut der sittlichen Gemeinschaft und der Freundschaft, des frommen Gebets und des Segens. Isaac der mit der frommen Gattin Sarah erzeugte Sohn Abrahams, ist dieser heilige Charakter, in welchem Gott der Menschheit das Gnadengeschenk verliehen, ein lebensfrohes und gottgefälliges Dasein zu führen. Für den oberflächlichen Beobachter bietet zwar sein Leben wenig des Interessanten und Bemerkenswerthen dar; es verläuft still und ruhig, fast ohne nennenswerthe Thaten und Ereignisse und ohne alle Selbstbestimmung und Selbstständigkeit; und dennoch ist dasselbe bei tieferer Einsicht durch und durch, und von Anfang bis zu Ende großartig und verhängnißvoll, problematisch wegen seines widersprechenden Charakters, in welchem Gottergebenheit gepaart ist mit Genußliebe, und wegen des scheinbaren Contrastes der ihn als heil- und segenbringenden Nachkommen ankündigenden, vielversprechenden Verheißung, — deren Abraham wegen seiner durch alle Prüfungen bewährten Gottesfurcht theilhaft worden, zu der Wirklichkeit seines

---

gebracht, die ihnen geweiheten Symbole und Cultusformen zur Verherrlichung des Einzigen in seiner Glaubenslehre acceptirend.

ſcheinbar alltäglichen und gewöhnlichen Lebens, ſeines in der Mittelmäßigkeit menſchlicher Verhältniſſe ſich ſpurlos verlaufenden Geſchickes. Wodurch macht ſich Iſaac würdig der göttlichen Verheißungen, die der Herr dem Abraham gegeben: „Und es ſprach Gott: „aber deine Frau Sarah wird dir einen Sohn gebären, welchen du Iſaac nennen ſollſt, und ich werde mit ihm einen Bund errichten, daß er ſei zu einem ewigen Bund für ſeinen Samen nach ihm". (Geneſ. 16, 19.) „... nicht laſſe es dir leid ſein wegen des Knaben und wegen deiner Magd in Allem, was Sarah dir ſagt, höre auf ihre Stimme! denn in Iſaac wird dir ein Same genannt werden" (ibid. 21, 12.)? Die guten Handlungen, die er verrichtete ſind meiſt paſſiver Natur; er gehorcht ſeinem Vater, als er erſtens ihn zum Opfer bringen wollte, zweitens für ihn eine Frau beſorgte ohne irgend welche Willensäußerung, Selbſtprüfung zu bekunden; er meinte den Eſſow ſtatt Jacob zu ſegnen und als er enttäuſcht wurde, bekam er einen großen Schrecken über die Maßen, und dann gleich hinterher war ihm auch dieſe Täuſchung recht und er beſtätigte den darin ertheilten Segen (ibid. 27, 33.) Seiner Frau zu Gefallen befahl er Jacob ſich eine Frau nicht von den Töchtern Kanaans, ſondern von ſeiner Mutter Familie zu nehmen, woran doch die ganze Geſtaltung der Zukunft geknüpft war. Hingegen ſcheint ihm die Schrift andrerſeits, um mit den rationaliſtiſchen Kritikern zu reden, als einen genußſüchtigen, dem ſinnlichen Reize fröhnenden Schwächling darzuſtellen. Er liebte ſeinen wilden rauhen Sohn Eſſow, denn dieſer hatte Wildpret für ſeinen Mund" (ibid. 25, 28,) wie wenig ſittſam und züchtig er war, zeigt

wie orthodox-gläubigen Erklärer des Sinnes und Zusammenhanges der Lebensgeschichte Isaacs, haben den wesentlichen Begriff und Inhalt derselben völlig verkannt, ihren eigenthümlichen, vermittelnden Charakter ganz außer Acht gelassen, jene, in dem sie Isaac unter den Menschen, fast zum Thier herabgesetzt und ihn als einen genußsüchtigen Schwachgläubigen betrachten, diese, indem sie ihn über den Menschen, zum Engel erheben und allen seinen sinnlichen Zuständen und Handlungen ein Göttliches, Uebernatürliches hypostasirt, und in ihm gerade denjenigen sittlichgläubigen Charakter übersehen haben, vermittelst dessen er der reinste Typus menschlichen Lebens der homo novus ist.*) In Isaac ist der durch die Trennung von Gott aus dem Paradiese des reinen und unschuldigen Genußes vertriebene, durch den Brudermord, den Raub und die sinnliche Aus-

---

da ist Elohim der Schöpfer, der Demiurg, der den concret-realen Act vollführt, Jehova hingegen der Herr, Befehlshaber der vermittelst seiner Anordnungen den Act der concreten Realität vollziehen läßt, und deshalb stehen die Elohim bei den Segnungen an irdischen Gütern, die eine unmittelbare thatsächliche Wirksamkeit Gottes erfordern.

*) Brucker (ibid. eod.) hält es mit Recht für unnütz und unwürdig, die Hypothesen zu berichten, welche die Kabbalisten und Andere, ausbeutend die Schriftworte: ויצא יצחק לשוח בשדה לפנות ערב (Genes. 24, 63,) über das Studium der geheimen Seelensprache und Naturphilosophie Isaacs aufstellen; und ebenso richtig bemerkt er: cujus magnum et ad sapientiam compositum animam divinae prophetiae luce collustratum fuisse, et religionis patriarchalis praeceptis imbutum sacrae literae testantur, de ejusmodi eruditione vero tacent.

ſchweifung in der Sündfluth untergegangen und durch den wiederauftauchenden gen Himmel ſtürmenden Stolz verwaiſte und verlaſſene Menſch als Menſch wiedergeboren worden, in ſeiner urſprünglichen Gebundenheit an Gott, und daher in ſeinem ungeſtörten, treupflegenden und hegenden Genuſſe aller erlaubten Früchte in dem ſchönen Garten dieſer Erde. Dieſe Wiedergeburt zeigt ſich bei Iſaac in ſeiner Liebe zur lebensbeglückenden Gattin, in ſeinem frohen und freudigen Lebensgenuſſe und in der Verbindung und Eintracht mit allen Menſchen. Nachdem er ſich von ſeinem Vater zum Opfer für Gott hatte darbringen, durch dieſen Opfertod des Willens und der menſchlichen Selbſtheit, auf ewig mit ihm verbinden laſſen, wurde er durch den göttlichen Gnadenruf zur Erhaltung ſeines irdiſchen Daſeins, zu einem neuen, von Gott geweiheten und geſegneten Leben, zu einem Leben des freien und ungetrübten Genuſſes, des Friedens und der Liebe befähigt und veranlaßt; das Paradies mit allen ſeinen Bäumen „lieblich zum Anſehen und gut zum Eſſen" blühet wieder aufs Neue in ihm auf, und er lebt und genießt darin in Reinheit und Unſchuld, „den Boden bebauend und wartend," die verbotenen Früchte von dem Baume der Erkenntniß des Guten und Böſen nicht pflückend. So ſchloſſen in ihm durch den Glaubensbund Abrahams ſeine Nachkommen einen Vertrag mit Gott, der ihnen die Erde zum lieblichen Wohnſitze, zur freien Nutznießung überlaſſen, zum Lohne dafür, daß ſie ihn als Herrn anerkennen, ihm für alles Gute Lob, Preis und Dank bringen. Dadurch erhalten wir den Schlüſſel zu dem räthſelhaften, vor der oberflächlichen Betrachtung ſich ver-

ſchließenden Lebens Iſaacs; nachdem der Knecht ihm berichtet, (ibid. 24, 66.) unter welchen Umſtänden er ſeine Sendung für ihn begonnen und glücklich vollendet und wie nur durch eine augenfällige Fügung Gottes dieſe Frau ihm geworden, führt er ſie heim, lebt mit ihr in Liebe, Frohſinn und Heiterkeit, weil der Herr ſie ihm dazu gegeben hat; für ſeine unfruchtbare Frau flehete*) er zu Gott, und ihre Schwangerſchaft war ein Gnadengeſchenk Gottes, eine von ihm geöffnete Segensquelle, aus welcher zwei Ströme nach verſchiedenen Richtungen fließen**); er liebt den Eſſow, „denn er hatte Wildpret für ſeinen Mund," und er betrachtet ihn als den von Gott zum Genuß berufenen und beſtimmten Menſchen, der ſeiner Beſtimmung treu folgt, die Lebensgüter friſch und freudig nützend und genießend. Daß er nicht in Eſſow den böſen, unwürdigen, in Jacob den guten, frommen Menſchen erkennt, jenen haſſend, dieſen liebend, hat noch den Grund in ſeinem unſchuldigen Charakter, der zwiſchen dem Guten und Böſen nicht zu unterſcheiden weiß,

*) Charakteriſirend die ganz hingegebene, unſelbſtſtändige Beziehung Iſaacs zu Gott, gebraucht hier die Schrift für „beten" die Form ויעתר von עתר Duft, Rauch, wie הקטרת עתן, bedeutend: hinfließen, ſich ganz kraftlos hingeben, abweichend von der bei Abraham, Moſe für „beten" gebrauchten Form: wie ויקרא von קרא rufen, was ein Erheben, Hervorthun: ויתפלל von פלל richten, aufrichten, bezeigt.

**) Der eigenthümliche Vorgang in dem Mutterſchooße der Rebecca, in welcher nach dem Berichte der h. Schrift ein Zwillingspaar ſich drängte, iſt eine Verkörperung der beiden verſchiedenen Principien des ſinnlichen und geiſtigen Lebens, die, in Iſaac ſich vereinen, beim Ausgange von ihm ſich trennen.

und er giebt nur deshalb dem älteſten Sohne vor dem jüngſten den Vorzug, weil jener der von Gott beſtimmten Natur nach der Erſtgeborne, der Starke iſt; er beſtätigt aber auch nach der Enttäuſchung den ertheilten Segen, weil er dies wiederum als eine göttliche Fügung*) betrachtet, daß der Segen dem Jüngſten zu Theil werde, zumal auch dieſer als der Mann des Genuſſes und der Kraft ſich ihm jetzt gezeigt hat; er macht dem Abimelech den Vorwurf des Haſſes, daß er ihn aus ſeinem Lande gewieſen hat, ſchließt mit ihm aber ein Bündniß, ſich gegenſeitig Treue und Einigkeit zuſchwörend, weil dieſer ihn auf ſeine göttliche Beſtimmung aufmerkſam macht, in Frieden und ſegensreich zu leben (ibid. 26, 31); er trennt ſich in dieſer letzten Beziehung von dem ausſchließlichen Standpunkt, den die übrigen Patriarchen in Betreff des geſelligen Lebens mit ihren heidniſchen Nebenmenſchen eingenommen haben, und bezeugt, daß er in ſeiner Beſtimmung als Menſch mit allen andern Menſchen, weß Volkes und Glaubens ſie ſeien, in einer und derſelben Lebensgemeinſchaft verbunden iſt. Abraham ſchließt zwar auch einen Vertrag mit Abimelech, geht mit ihm in ein Bundesverhältniß ein (ibid. 21, 23, 27.); aber unter ganz andern Bedingungen und für eine andre Folge; ſchon die Verſchiedenheit in der ſprachlichen Bezeichnung der Bedingungen und Beſtimmungen zwiſchen den beiden Bündniſſen, zeigt auf einen weſentlichen Unterſchied hin. Das Bündniß Abrahams mit Abimelech geſchieht

*) In dieſem Sinne läßt ſich Auguſtin (de civ. 16, 37,) vernehmen: Quis non hic maledictionem potius exspectaret irati, si haec non superna inspiratione, sed terreno more gerentur.

ſchließenden Lebens Iſaacs; nachdem der Knecht ihm berichtet, (ibid. 24, 66.) unter welchen Umſtänden er ſeine Sendung für ihn begonnen und glücklich vollendet und wie nur durch eine augenfällige Fügung Gottes dieſe Frau ihm geworden, führt er ſie heim, lebt mit ihr in Liebe, Frohſinn und Heiterkeit, weil der Herr ſie ihm dazu gegeben hat; für ſeine unfruchtbare Frau flehete*) er zu Gott, und ihre Schwangerſchaft war ein Gnadengeſchenk Gottes, eine von ihm geöffnete Segensquelle, aus welcher zwei Ströme nach verſchiedenen Richtungen fließen**); er liebt den Eſſow, „denn er hatte Wildpret für ſeinen Mund," und er betrachtet ihn als den von Gott zum Genuß berufenen und beſtimmten Menſchen, der ſeiner Beſtimmung treu folgt, die Lebensgüter friſch und freudig nützend und genießend. Daß er nicht in Eſſow den böſen, unwürdigen, in Jacob den guten, frommen Menſchen erkennt, jenen haſſend, dieſen liebend, hat noch den Grund in ſeinem unſchuldigen Charakter, der zwiſchen dem Guten und Böſen nicht zu unterſcheiden weiß.

*) Charakteriſirend die ganz hingegebene, unſelbſtſtändige Beziehung Iſaacs zu Gott, gebraucht hier die Schrift für „beten" die Form ויעתר von עתר Duft, Rauch, wie הקטרת עתר, bedeutend: hinfließen, ſich ganz kraftlos hingeben, abweichend von der bei Abraham, Moſe für „beten" gebrauchten Form: wie ויקרא von קרא rufen, was ein Erheben, Hervorthun: ויתפלל von פלל richten, aufrichten, bezeigt.

**) Der eigenthümliche Vorgang in dem Mutterſchooße der Rebecca, in welcher nach dem Berichte der h. Schrift ein Zwillingspaar ſich drängte, iſt eine Verkörperung der beiden verſchiedenen Principien des ſinnlichen und geiſtigen Lebens, die, in Iſaac ſich vereinen, beim Ausgange von ihm ſich trennen.

und er giebt nur deshalb dem älteſten Sohne vor dem jüngſten den Vorzug, weil jener der von Gott beſtimmten Natur nach der Erſtgeborne, der Starke iſt; er beſtätigt aber auch nach der Enttäuſchung den ertheilten Segen, weil er dies wiederum als eine göttliche Fügung*) betrachtet, daß der Segen dem Jüngſten zu Theil werde, zumal auch dieſer als der Mann des Genuſſes und der Kraft ſich ihm jetzt gezeigt hat; er macht dem Abimelech den Vorwurf des Haſſes, daß er ihn aus ſeinem Lande gewieſen hat, ſchließt mit ihm aber ein Bündniß, ſich gegenſeitig Treue und Einigkeit zuſchwörend, weil dieſer ihn auf ſeine göttliche Beſtimmung aufmerkſam macht, in Frieden und ſegensreich zu leben (ibid. 26, 31); er trennt ſich in dieſer letzten Beziehung von dem ausſchließlichen Standpunkt, den die übrigen Patriarchen in Betreff des geſelligen Lebens mit ihren heidniſchen Nebenmenſchen eingenommen haben, und bezeugt, daß er in ſeiner Beſtimmung als Menſch mit allen andern Menſchen, weß Volkes und Glaubens ſie ſeien, in einer und derſelben Lebensgemeinſchaft verbunden iſt. Abraham ſchließt zwar auch einen Vertrag mit Abimelech, geht mit ihm in ein Bundesverhältniß ein (ibid. 21, 23, 27.); aber unter ganz andern Bedingungen und für eine andere Folge; ſchon die Verſchiedenheit in der ſprachlichen Bezeichnung der Bedingungen und Beſtimmungen zwiſchen den beiden Bündniſſen, zeigt auf einen weſentlichen Unterſchied hin. Das Bündniß Abrahams mit Abimelech geſchieht

*) In dieſem Sinne läßt ſich Auguſtin (de civ. 16, 37,) vernehmen: Quis non hic maledictionem potius exspectaret irati, si haec non superna inspiratione, sed terreno more gerentur.

erſtens unter der Bezeugung und Bekräftigung des Elohim, der nur auf die natürliche Grundlage der Gemeinſchaft, auf das allen Menſchen eingepflanzte Gefühl der Dankbarkeit für gegenſeitige Freundſchaftsbezeugung ſich bezieht, in ſeiner göttlichen Beſtimmung aber ſich von ihm ausſchließt; während das Bündniß Iſaacs unter der Bedingung des יי geſchloſſen wird, der auf dem heilsgeſchichtlichen Boden des Glaubens und der Liebe, in dem göttlichen Princip der ſittlich religiöſen Verbrüderung ſich realiſirt, ohne irgend eine reservatio mentalis ſeiner beſondern Berufung. — Und nach dieſer Beſtimmungs-Verſchiedenheit in dem göttlichen Zeugen unterſcheiden ſich auch zweitens die Bedingung und die Folge zwiſchen den beiden Bündniſſen; zu Abraham ſpricht Abimelech: „wenn du nicht trüglich handelſt und nach der Gnade die ich dir erwieſen, ſollſt du auch mir erweiſen und dem Lande, in welchem du geweilt haſt," das heißt, wenn du nicht die aus beſonderer Rückſicht gegen dich dir erwieſene Gnade verleugneſt, ſondern dieſelbe erwiederſt, mir und dem Lande, אשר גרתה בה, in welchem du Fremder, alſo nicht eigentlich gleichberechtigt, aber begünſtigt warſt; daher bleiben ſich Abraham und Abimelech ſelbſt nach dem mit einander geſchloſſenen Bündniſſe fremd und gleichgültig, ohne intimes Verhältniß: hingegen lautet das Bündniß Iſaacs mit Abimelech ganz anders: „... und wie wir die nur Gutes gethan und dich in Frieden weggeſchickt haben" das heißt: es war keine exceptionelle Duldung, keine Begünſtigung gegen einen Fremden, ſondern eine im Gefühle der Gleichberechtigung dir erwieſene liebevolle Behandlung, ſo daß wir nur friedlich gegen dich

gesinnt, dich verabschiedet; und als Beweis der Freundschaft und des intimen Verhältnisses bereitete Isaac dem Abimelech und seinem ihn begleitenden Heerführer ein Gastmahl, sie aßen und tranken zusammen, schwuren sich gegenseitig Freundschaft und verließen sich in Frieden (ibid. 26, 30, 31.)*)

*) Delitzsch (i. a. Werke, S. 296,) sagt zwar richtig „die Doublettensucht der neuern Kritik fährt zu und sieht hier (in dem Bündnisse Abrahams und Isaacs mit Abimelech) in Betreff des Brunnens, (welchen sie wegen des dabei stattgehabten Schwurs — dem das Hinstellen der sieben Lämmer bei Abraham vorangegangen war, שבע באר nannten) eine doppelgestaltige Sage von einem und demselben Ereignisse." Aber eine armselige Bemerkung ist es, womit Delitzsch die Verschiedenheit der Ereignisse rechtfertigt, indem Robinson in der Südgegend Palästinas, an der Grenze der Wüste, zwei tiefe Brunnen mit klarem, vortrefflichem Wasser gefunden, welche noch immer Beer Seba heißen; als ob die Schrift mit der Wiederholung dieses Ereignisses nichts anderes als eine topographische Anweisung geben wollte. Sinnreicher und sachgemäßer ist die Bemerkung, die D. (ibid eod) von Leopold Schmied anführt, die Ableitung und Auslegung des Namens שבועה „Schwur" von שבעה, „sieben:" drei ist nämlich die göttliche Zahl, vier die zeitliche, menschliche, beide von einander gehalten sind sieben, das gegenseitige Halten ist der Eid, eigentlich sich besiebenen „bedeutet etwas mit der Richtung auf Gott betheuren." Aben Esrah leitet schon das Wort שבועה von שבעה: sieben ab, in seinem Commentar zur Genesis. 22, 30:

Die Siebenzahl, symbolisirend die auf Zeit und Wachsthum Einfluß ausübenden sieben Planeten, wird im religiösen Cultus des ganzen Heidenthums als heilige Zahl angesehen und als Symbol der Gottesverehrung überall angewendet; nichtsdestoweniger durchzieht sie den religiösen Cultus des Mosaismus und des Prophetismus in fast allen seinen Anordnungen, wie: Sab-

Bestimmung Seinerselbst. Mit seinem Charakter hielt auch sein Geschick gleichen Schritt; es fließt von der Opferlage abwärts freundlich und glücklich, ohne Mühseligkeit, Leiden und Gefahren, und bis auf den Aerger im Philisterlande wegen seines ihm mißgönnten Reichthums und des Brunnenstreites, hat er um seine Existenz wenig zu kämpfen und zu sorgen. Wir dürfen ihn also etwas früher verlassen als die Andern, um so mehr, als wir später zu ihm wieder zurückkehren.

Wir kommen jetzt zu einem bedeutsamen Wendepunkt in der Patriarchen-Geschichte, welche in ein neues Stadium der Entwickelung eintretend, von ganz andern Lebens- und Glaubensmomenten getragen ist, als die ihr vorangegangenen. Die Glaubens-Strömung Abrahams und Isaacs fließt in fast einem und demselben Bett der Ereignisse und Schicksale, und einer und derselben Richtung der Thaten und Handlungen, nur daß sie in dem erstern gewaltiger, stürmischer, seine beiden Lebensufer überschwemmend, sich ohne Schonung dahinwälzt und Alles mit sich fortreißt, was ihrem Laufe begegnet: während sie in dem letztern bis auf wenige von dem Mißgeschick hervorgetriebene Wellen, still und ruhig sich fortbewegt, die Lebensufer sanft bespielend, daß auf ihnen wachsen, freudig blühen und gedeihen die Früchte des Wohlgeschmackes und Wohlgeruches. In Jacob aber, dem dritten der Patriarchen, verläßt die patriarchalische Glaubensströmung ihr altes Bett, in ein neues sich ergießend durch die mannigfaltigsten Krümmungen und Wendungen eines ereigniß- und thatenreichen Lebens. Fast sein ganzes Leben bietet nichts anders, als eine ununterbrochene Kette

von ſchweren Kämpfen und Gefahren, von Kummer, Sorge und mühſeliger Arbeit, von harten Schlägen und Unfällen, bald gegen ihn ſelbſt, bald gegen die Nächſten ſeines Lebens und Herzens; und dabei verfährt er nicht wie Abraham, der bei jedem verhängnißvollen Ereigniß und Erlebniß an nichts Anderes dachte, als an Gott; dem nichts zu ſchwer und zu theuer war, um es nicht ſofort für Gott hinzugeben und zu opfern; und noch viel weniger läßt er wie Iſaac ſich ſelber und alles Andere um ſich, ſo hingehen wie es eben geht, bleibt er in dem Orte, in dem Verhältniſſe, in welchem er einmal iſt und aus welchem man ihn nicht verdrängt; oder wirkt, liebt und genießt er in Zufriedenheit Alles das, was ihm ohne ſein Hinzuthun vorgeführt und zugefügt wird: ſondern, er iſt ein Mann der geiſtigen Ueberlegung, der klugberechnenden, gewandten That, zwiſchen dem übernatürlichen Eingreifen Gottes in die Geſchicke des Menſchen und der natürlichen Macht und Gewalt der letztern, den menſchlichen Verſtand, den er als Engel Gottes betrachtet, zu einer Wirkſamkeit berechtigend, der zur Erreichung ſowohl der Vorzüge und Verdienſte vor Gott, wie auch der Güter und Beſitzthümer der Erde, angewendet werden muß. So ſehen wir ihn ſchon bei ſeiner Geburt, die Ferſe Eſſows feſthaltend, (Geneſ. 25, 26.) dem Naturgange trotzend, als den Ringenden und Kämpfenden für ſeinen Vortritt und Vorrang im Leben. Nachdem er im ſinnlichen Kampfe zur Erlangung der Erſtgeburt unterlegen, gewann er die Gerechtſame derſelben durch eine geröthete — die blutrothe Sinnlichkeit bezeichnend — Speiſe, die er dem vom Jagen auf dem Felde abgematteten Eſſow zum Kaufpreis gab. (ibid. cod. 34)

docte vir (Schechzerus) quidam celeberrimus, et in his literis summus: Digitus hic Dei est, innatura per vias nobis incognitas operantis πολυδαίδαλου ars. (S. 76.) Und zur Begründung dieſer göttlichen Inſpiration Jacobs werden noch von dem gelehrten S. die Worte angeführt: Accessisse sane hic imprimis benedictionem divinam patet ex adlocutione angeli Jacobo, benedicentis, et confessione ipsius Jacobi qui non sibi, industriae suae et artificio adhibito, sed Deo adscribit felicem eventum. (ibid. eod). In dieſer Erklärung iſt unverkennbar der richtige Ausgangspunkt niedergelegt, um zum wahren Verſtändniß der Lebens-Geſchichte Jacobs zu gelangen. Aber anſtatt davon auszugehen und auf dieſem Wege fortzuſchreiten, haben ihn die Schrifterklärer ganz verlaſſen, und verkehrte Richtungen eingeſchlagen, unter denen die verwerflichſte unſtreitig Gottfried Leſſ betreten, in ſeinem Werke: „Ueber die Religion" Er läßt (ibi Th. I. S. 261) den Jacob als einen leibhaften Böſewicht, als ein Monſtrum von ſchlechtem Charakter erſcheinen, als einen „Eigennützigen und Geldbegierigen, Hinterliſtigen und Betrügeriſchen," in dem ſich „die Feigheit, kriechende Weggeworfenheit und Niederträchtigkeit" vereinigen. Damit er nun Moſe, ja Gott ſelber rechtfertige, daß jener „den Stammvater der Iſraeliten" ſo ſchlecht darſtellt, dieſer ihn in einer ſolchen Perſon gewählt hat, benutzt er dieſe Schwierigkeit, um erſtens zu beweiſen, wie wahrhaft und getreu Moſe in der Schrift verfahren iſt, und zweitens, wie Gott ſolche ſchlechte Menſchen zur Dienſtverrichtung in ſeiner Weltherrſchaft berufen hat; ſo wählte Gott unter ſo vielen beſſern Menſchen zu Rom einen ſtupiden Claudius, einen raſenden Caligula und ſataniſchen

Tiberius und Nero zum Beherrscher der Welt.“ Wir hätten es nicht der Mühe werth gehalten, diese eben so lächerliche wie frivole Charakterschilderung Jacobs anzuführen, wollten wir nicht gerade dadurch den Höllengrund aufzeigen, in welchen der seichte Rationalismus mit seiner Schriftauslegung versunken ist. Welcher hinkende, absurde Vergleich zwischen jenen zur Zuchtruthe, zur Geißel für die Menschheit bestimmten Römern und dem von Gott zur Ergießung seiner Segensquelle, zur Bewahrung und Besiegelung seines Glaubensbundes erwählten Stammvater der Israeliten! Eine, freilich toto coelo verschiedene Richtung wird in dieser Beziehung von den in Schrift- und Kirchen-Glauben wurzelnden Theologen eingeschlagen; ihnen aber häufen sich nachgerade die Verlegenheiten, als sie den Jacob als den von Gott Verheißenen, zur Erlangung des segensreichen Gnadennamens Bestimmten darstellen müssen, ohne seine scheinbar hinterlistigen Handlungen damit in Uebereinstimmung bringen zu können. Delitzsch (in dem oben angeführten Werke) sucht nun (S. 321) diese Uebereinstimmung dadurch herzustellen, daß er Jacob glauben läßt, dafür sorgen zu müssen, daß die Verheißung Gottes nicht zu Boden falle. „Aber Gott bedarf, fährt er fort „damit seine Wahrhaftigkeit bestehe, keiner solchen menschlichen Beihülfe. Darum bleibt zwar Jacob der Gesegnete, der er verheißungsgemäß werden sollte, aber ihn, wie alle Familienglieder trifft nach Maßgabe ihrer Mitversündigung die göttliche Strafe ... Jacob durch eine lange Verbannung und Dienstbarkeit. So gehen in dieser Geschichte menschliche Schwachheit und Sünde bunt durcheinander, aber darüber

ſchwebt doch das göttliche Walten.“ Alſo auch der ſcheiſsgläubige Theolog legt eine Schwelle zum Gotteshauſe, zum Gnadenbund der Menſchheit aus menſchlicher „Schwachheit und Sünde“ läſst den Mann, deſſen Namen das Volk Gottes, die Glaubensgemeinde der ganzen Zukunft trägt, „ſchwach und paſſiv und lenkſam durch Menſchen, durch Liſt den Erſtgeburtsſegen ſeines Vaters ſich erſchleichen! Aber da wäre doch vor Allem die Frage zu beantworten: warum macht Jacob eine Ausnahme vor den übrigen Patriarchen? warum erſcheint der Sohn der Glaubens-Erbſchaft der ganzen Vergangenheit, der Vater des Glaubensvermächtniſſes der ganzen Zukunft in einem ſo zweideutigen, verdächtigten Charakterbild? iſt ſeine Handlungsweiſe unwürdig, verwerflich: wie konnte er der beſondere Günſtling und Schützling Gottes werden? Worin zeigt ſich uns überhaupt die eigenthümliche Bedeutung Jacobs, vermittelſt welcher er zu den Vätern gerechnet, ſich in Gott hervorgethan, daſs dieſer ſich „der Gott Jacobs, der Gott Iſraels nennt? Iſt es der todesmuthige, ſtets opferwillige und bereite Glaube? dieſer zeigt ſich im Verhältniſs zu dem Abrahams bei Jacob klein und gering, ſchwach und kraftlos. Iſt es das ſtille, fromme Dulden in Hoffnung und Zuverſicht auf Gott? dieſes zeigt ſich bei ihm im Verhältniſs zu dem Iſaacs nicht nur leicht und vorübergehend, ſondern auch nur als das ſecundäre Mittel in wichtigen Ereigniſſen. Aber ſeine eigenthümliche Größe, die ihn zum Vater der Glaubens- und der Heilsgeſchichte gemacht, beruht gerade auf jener vermeintlichen Schwäche ſeiner Geiſtesrichtung, die ihm von allen denen zum Vorwurf gemacht wird, die die geheimen Triebfedern im göttlichen Meiſterwerke der

Patriarchen-Geſchichte nicht ſehen, die in die Schrift hineinaber nicht aus ihrem tiefinnerlichen Weſen herausleſen und ſyſtematiſiren können. Mit Jacob beginnt erſt im eigentlichen Sinne die Geſchichte des Gottesreiches auf Erden. Die Anfangs von Adam activirte Potenz des Selbſtbewußtſeins und der Willensfreiheit des Menſchen gegen Gott, von Abraham aber ab actu in potentiam gebracht, wird von Jacob reactivirt für Gott. Er pflückt die Früchte von dem Baume der Erkenntniß des Guten und Böſen, aber er bedient ſich ihrer nicht gegen, ſondern für Gott; er fühlt die Nothwendigkeit, ſeine Geiſtes- und Willenskräfte zu entwickeln und zu nützen im Dienſte des Göttlichen; vermittelſt menſchlicher Klugheit, Ueberlegung und Berechnung die uſurpirte Herrſchaft der Gottentfremdeten Natur zu brechen, und dieſe in ein Abhängigkeits-Verhältniß zu Gott zu bringen. Deſſelben Mittels, deſſen ſich das ſelbſtſüchtige Laſter zu ſeinem Zwecke in der Geſchichte bedient, daß es ſein immer böſes Weſen unter dem Schein und Vorwand des Guten und Nützlichen verbirgt, ſich ſelbſt und Andere täuſchend und blendend mit einer dem Innern entgegengeſetzten Außenſeite, bediente ſich Jacob zu ſeinem Zwecke, um das von der Sünde und Gottloſigkeit gemißbrauchte Erdengut für Gott zu gewinnen und in Beſitz zu nehmen. Es iſt dies im Grunde der ganze innere Proceß der in der Menſchheit zwiſchen dem Göttlichen und Irdiſchen, dem Ewigen und Vergänglichen vorgeht, daß jedes durch das Sicheinhüllen in ſein Gegentheil,*) durch das Sichunter-

*) Plato Gaſtmahl (cap. 14. p. 80.) τὸ γὰρ ἄν φασι διαφερόμενον αὐτὸ αὐτῷ ξυμφέρεσθαι.

werfen unter das ihm Entgegengesetzte sein wahres Wesen zur Geltung bringt: auch auf dem Gebiete der Religion und der Kunst kommt das Unendliche, Ewige durch die endliche, begrenzte Form, in die es sich einhüllt, zur Manifestation seines Wesens, und zwar nicht in der Begrenztheit als solche, sondern, in dem in ihr die sie begränzende Idee des Unendlichen durchsichtig sich zeigt. Das Göttliche selbst kann keine sinnliche Form, diese jenes nicht annehmen, beide können nicht in unmittelbare, sondern nur in mittelbare Verbindung zu einander treten, indem das Eine an der Grenzbestimmung, als das Gegentheil des Andern zur Anschauung kommt. Das negative Moment ist also das conclusium tertium, das als Medium zwischen dem Unendlichen und Endlichen dient. Mit der Negation des Unendlichen in der endlichen Form wird diese die Negation ihrer selbst, indem sie sich als endliche zeigt und eo ipso als die Offenbarung des Unendlichen, welches sie, als solches, außer sich, als ein anderes Sein gesetzt; das Göttliche muß in die Knechtschaft der Welt eingehen, um sie zu beherrschen, in ihre Form sich einschließen, um sie für die göttliche Idee zu objectiviren. Diese vermittelnde Geistesthätigkeit des Menschen, die als das Princip der Geschichte sich offenbart, wird in Jacob zur Anschauung gebracht und ist der Schlüssel zum Leben, Leiden und zur Handlungsweise desselben; er benutzt die Genußsucht seines rauhen Bruders, die Unschuld seines verblödeten Vaters, um das Recht und den Segen der Erstgeburt zu erlangen, um es in der Pflichterfüllung vor Gott zu genießen; er geht in die Knechtschaft ein bei Laban, verbindet sich mit der von ihm gehaßten (Leah) um das

göttliche Gefühl der freien Liebe in der Vermählung mit der Rachel zu bethätigen (Genes. 29, 28); er läßt sich von dem eigennützigen Laban, der ihm eine vierzehnjährige Knechtschaft für die Befriedigung seiner Liebes-Sehnsucht abgezwungen, noch länger als Sclave einpferchen, bedingt sich einen geringen, abnormen Lohn (ibid. 30, 31. u. s. w.) um durch diese Abnormität zum reichen Besitze für seine Familie zu gelangen (ibi. eod. 43); er erniedrigt sich vor Essow, besticht ihn durch Geschenk und Unterwerfung (ibid. 32, 19, 33, 3.) um ihn durch Befriedigung seines gekränkten Stolzes und Besitzrechtes zu entkräftigen. Daß er bei allen diesen Handlungen durch und für das Göttliche zu wirken sich angetrieben fühlt, bekundet er dadurch, daß er, erstens den durch die Erstgeburt und den Vatersegen zu erreichenden sinnlichen Zweck, Erbe des väterlichen Hauses und Gutes zu werden, schwinden läßt, und in gehorsamer Kindespflicht den elterlichen Willen, die Heimath zu verlassen und in die Fremde zu gehen, (ibid. 28, 2.) treu befolgt; daß er zweitens nicht durch das Einträgliche und Gewinnbringende seiner eignen Thätigkeit, den Laban zu bestimmen sucht, ihm einen Lohn zu geben, sondern durch den göttlichen Segen, der auf diese Thätigkeit gefolgt (ibid. 30, 30.); daß er drittens seinen erworbenen Reichthum vor Essow als einen besondern Segen, ein Gnaden-Geschenk Gottes bekundet. (ibid. 33, 11,) Indeß ist diese Geistesrichtung Jacobs nur die negative Seite seiner göttlichen Bestimmung, wurzelnd in dem Bewußtsein der in der Menschennatur liegenden Gotteskraft, zur Entfaltung und Begrenzung des Sinnlichen — wodurch nur das Göttliche aus der Negation der endlichen

Dinge potenzirt, nicht aber in seinem Wesen activirt wird, dieses vielmehr der Welt transcendent, darin nicht zu erkennen und zu manifestiren ist. Auf diesem Boden der negativen Gottesanschauung stehen die Rationalisten und Deisten der alten und neuen Zeit, die Gott als ein unbestimmtes Unendliches und Ewiges auffassen. Der wahre Begriff Gottes liegt aber in der positiven Bestimmung seines Wesens als der wissende und wollende, lebendige*) Geist, der nicht blos

*) Kusari II. 2, S. 80, (in der D. Cassel'schen Ausgabe) rechnet zu den negativen Prädikaten Gottes deshalb auch das Prädikat „lebendig," weil wir sein Leben nicht fassend, nur damit das Gegentheil „todt" an ihm negiren können; diese Behauptung ist jedoch eine falsche, denn wohl wissen wir, daß Gott lebendig, an und für sich thätig ist, d. h. als Subject-Object Seinerselbst sich offenbart; hinkend ist sein Beispiel, daß man auch von der Zeit nicht sagen könne, sie sei todt oder lebendig, als ob die Zeit ein für sich Seiendes oder Existirendes wäre. Unbegreiflich bleibt uns jedoch selbst nach seiner Ansicht: weshalb er alsdann, erstens „den unaussprechlichen Namen Gottes" von diesem Prädikate ausschließt, so sein Leben, weil unbegreiflicher, noch weniger von uns fixirt werden kann; zweitens, wie er den Widerspruch in sich selber nicht gefühlt; er sagt (S. 89:) „So können wir uns Leben nur in Empfindung und Bewegung denken; über beides ist er aber erhaben" und auf derselben Seite: Ausdrücke wie: „lebendiger Gott, lebender Gott" dienen nur dazu, den Gegensatz gegen die Götter der Heiden hervorzuheben, die todte Götter sind, indem nie eine Thätigkeit von ihnen ausgeht. „Ist also Gott wohl thätig, so hat er Bewegung, also Leben, denn wie kann man sich eine Thätigkeit ohne Bewegung denken? Wäre nicht eine Thätigkeit ohne Bewegung ebenso unbegreiflich, wie ein Leben ohne Bewegung?

in der Grenzbestimmung, also in der Negation des Endlichen, sondern auch in der unbegrenzten, freien Position das Göttliche offenbaren, ja, der die Realität seines innern Wesens als Object der Grenzbestimmung anstatt des andern Seins emaniren und in einer Form zur Anschauung bringen kann; der also das blos an sich, und darum blindwirkende, in die todte Materie hineingezogene Göttliche der Natur als Object für sich concentrirt, und dadurch wollend und befehlend in Zeit und Raum das von sich darin mittheilt und offenbart, was über Zeit und Raum erhaben, oder das darin wirkt und schafft, was nach den zeitlichen und räumlichen Gesetzen unmöglich ist. Zu einer solchen, als der positiven Anschauung des göttlichen Geistes sollte nun Jacob in seiner Traumerscheinung sich erheben, es sollte sich ihm eine, die menschliche Geistesthätigkeit überragende und überwältigende göttliche offenbaren. In dieser göttlichen Absicht liegt der Grund des sonst unbegreiflichen, besondern Umstandes, daß sich nämlich Gott dem Jacob zuerst im Traume, also in einer anderen Weise offenbart, als den übrigen Patriarchen und später ihm selbst. Aber diese Weise der Offenbarung sollte eben jede geistige Selbstthätigkeit ausschließen, ihm in einem Zustande werden, wo der Geist ohne alle sinnliche Affectionen, nur in sich gekehrt und concentrirt, die Erscheinung Gottes als eine übernatürliche empfange. Und in der That, wird er durch das Bewußtwerden dieser Erscheinung beim Erwachen furchtbar durchschauert von dem Gedanken der Anwesenheit und Thätigkeit Gottes in ihm und über ihm, daß Gott in Wesenheit und Wirklichkeit immanent auf Erden wirkt und

weilt. Laſſen wir jedoch zum beſſern Verſtändniß der göttlichen Offenbarung durch Jacob die Traumerſcheinung mit den ſie begleitenden Umſtänden an uns vorüberziehen — ſie iſt eines der wichtigſten Documente für die Offenbarung und Wirkung Gottes in dem in ſich geſammelten, ihm geweiheten Menſchlichen. Es wird uns erzählt (Geneſ. 28, 10 u. ſ. w.) wie Jacob auf ſeiner Reiſe von Beer Seba nach Haran nach einem Orte hingeführt*) wurde, wo er, weil die Sonne ihm unterging, übernachten mußte; „er nahm von den Steinen**) des Ortes, machte ſie zum Kopflager und legte ſich an dieſen Ort, und er träumte: ſiehe eine Leiter war geſtellt auf die Erde und die Spitze reichte an den Himmel und ſiehe, Engel Gottes ſtiegen auf und ab an ihr, und ſiehe, der Herr ſtand oben auf und ſprach: „Ich bin der Herr Gott Abrahams deines Vaters und

*) Schon das hier gebrauchte ויפגע von פגע „unfreiwillig anſtoßen," „unerwartet antreffen," ſowie auch der Bericht, daß die Sonne ihm unterging, ſollten das Unvorbereitetſein, nur von Gott Beſtimmte anzeigen; welches letztere die Rabbinen ſinnreich aufgefaßt in den Worten: משמע ששקעה לו חמה פתאום „zu verſtehen, daß die Sonne ihm plötzlich unterging."

**) Wir ſind gegen Delitzſch (a. a. O. S. 324,) der Anſicht, daß hier wohl auf den durch das ganze alte Heidenthum verbreiteten Glauben Bezug genommen wird, daß die Gottheit ſelbſt in den Steinen ihr Bild vom Himmel auf die Erde herabgeſendet habe (διιπετὲσ ἄγαλμα) der Baetylien (βαιτύλια, βαίτυλοι) genannt und deren Namen abgeleitet wurden aus der Syriſchen u. Phönicieſchen Sprache בית אל (S. Creuz. Symb. I. 176.) — wiederum das vom Himmel Zugefügte bezeichnend, deſſen Kennzeichen von Jacob aber den Göttern entriſſen und Gott geweihet wurde.

Gott Isaacs*), das Land auf dem du liegst, dir werde ich es geben und deinem Samen ... und siehe, Ich bin mit dir, und werde dich behüten, in allem deinen Wandel, und dich zurückführen in dieses Land, denn Ich werde dich nicht verlassen, bis daß ich gethan, was ich zu dir geredet habe," und Jacob erwachte aus seinem Schlaf und sprach: Fürwahr, es weilt Gott an diesem Orte, und ich wußte es nicht; und er fürchtete sich und sprach: wie furchtbar ist dieser Ort, dieses ist nichts anderes denn ein Gotteshaus, und dieses ist die Pforte des Himmels." Jacob fürchtete sich also nicht gleich beim Erwachen, sondern erst nachdem er sich die in der Traumerscheinung sich ihm geoffenbarte Gottesanschauung, namentlich das neue Moment darin zum klaren Bewußtsein gebracht hat, daß der יי an diesem Orte weilt; dadurch wird seine ganze frühere Anschauung zwar nicht quantitativ wohl aber qualitativ eine andere, der Herr ist da, weilt, lebt in seiner Schöpfung — und es werden ihm plötzlich die natürlichen Geistes- und Seelenkräfte sublimirt, göttlich hypostasirt, er wird aus sich selber herausgedrängt, von der lebendigen Gotteskraft ergriffen und daher erschreckt; denn er sieht, wie eine stätige, unmittelbare Verbindung zwischen Himmel und Erde, zwischen dem Gott über der Welt und dem Göttlichen in derselben durch die ganze Stufenleiter der Natur- und Geistesentwickelung unterhalten wird, wie die Kräfte in der Natur Boten Gottes sind, die auf- und

*) Wir müssen hier, unsere spätere Darstellung anticipirend, auf das Weglassen der bei Abraham gebrauchten Worte: „deines Vaters" aufmerksam machen; Abraham und nicht Isaac war der Vater der Gottesanschauung, die Jacob realisiren sollte (s. weiter.)

abſteigen, von ihm abhängig ſind — erſt durch Objectivirung unter ihm, zur Rückkehr zu ſich ſelber, zur Wirkſamkeit auf Erden befähigt und berechtigt werden; und dies Alles deshalb, weil ſich ihm das ihm früher unbeſtimmte, namenloſe, außerhalb und geſchieden von der Welt ſich befindende Weſen Gottes zu einem immanenten, ſelbſtbeſtimmenden und leitenden plötzlich offenbart; dadurch wird ihm das ſubſtanzielle excentriſche Sein ein lebendiges, concentrirt Göttliches*) göttlich perſönliche Thätigkeit, die Weſenſtätte in der Natur zum Gottesdienſte beſtimmt und erhoben, zur Trägerin der göttlichen Willens- und Geiſtesthätigkeit: „und dieſes iſt nichts anderes, denn ein Gotteshaus und dieſes (alſo) die Pforte des Himmels," das Eingangs-Thor zum Herrn — um ſich zu der Perſönlichkeit Gottes zu erheben.

Indeß darf man hier die Begriffe nicht verwechſeln, zwiſchen dem unmittelbaren, perſönlichen Einfluß auf die Welt und der unmittelbaren perſönlichen Gemeinſchaft, Vereinigung mit derſelben. Gott iſt zwar hinabgerückt zur Erſcheinungswelt, die Kräfte darin ſind zu ihm hinaufgerückt, in lebendige Beziehung getreten, aber er ſelbſt bleibt ohne Geſtalt und Charakterzeichen, ohne Emanation ſeines Weſens und Lebens; er ſteht bei Jacob oben, als unbewegliche Vorſehung, iſt nicht ſeinem perſönlichen Weſen, ſondern ſeinem Sein nach objectiv in der Natur, vermittelſt deſſen er darin thätig iſt, und der Menſch ſich zu ihm erheben kann, יי tritt bei Jacob nicht an die Stelle des אלהים**)

*) Was er in dem Namen בית אל ausdrückt. Vgl. unſere ſpätere Erklärung des Gottesnamens אל שדי

**) Ueber den Gebrauch des Elohim an dieſer Stelle ſind die meiſten

ſondern umgekehrt, dieſer wirkt in ſeinem Namen, wird von dieſem repräſentirt. Als nun Jacob den andern Morgen aufſtand, nahm er den Stein, den er zu ſeinem Kopflager gemacht, (ſich objectivirt, individuelle Feſtigkeit und Selbſt-

---

Kritiker und Exegeten in der größten Verlegenheit, die ſie nur ſcheinbar vor Andern und vielleicht auch vor ſich ſelber verbergen. Hengſtenberg, in ſeinem oben angeführten gelehrten und geiſtreichen Werke, rechtfertigt (S. 367) erſtens den Gebrauch von „Engel Elohims" (Geneſ. cod. 12.) durch den Gegenſatz gegen die Geſandten irdiſcher Könige und Herren und beweiſt dies durch den an der Spitze der Leiter ſtehenden und ſprechenden יהוה, der das Bild ausdeutet; zweitens, das Haus Elohims (V. 17.) ſtehe in Beziehung auf den Namen Bethel und diene ihm zur Vorbereitung, ſonſt könnte allerdings für Jehova, Elohim ſtehen. (S. 369.) Und daß nicht ſtatt Bethel, Beth Jehova ſtehe, rechtfertigt er theils durch das Ungebräuchliche dieſer Zuſammenſetzung in dem Zeitalter der Geneſis, theils aus grammatiſchem Grunde, weil letztere Benennung zum Präjudiz der damaligen und des ſpätern Sitzes der Kirche gereichen würde. (S. 369.) Wir dürfen, um die Schwäche dieſer Rechtfertigungsgründe augenfällig zu machen, nur den Umſtand erwägen, daß in Jacob demnach das wichtigſte, allein neu hinzugekommene Moment der Gottes-Erſcheinung, das der Nähe Jehova vor dem untergeordneten, quantitativ bereits gekannten אלהים in den Hintergrund tritt, daß er von jenem in dem Augenblicke abfällt, in welchem er ſich ihm zuerſt offenbart; es wäre dies eine Myſtification des Namens יהוה, um ihn blos in die Handlung hineinzuziehen, und ihn darin als müſſigen Zuſchauer einer andern Macht ſtehen zu laſſen. Nach unſerer Darſtellung hingegen kann nur Elohim ſtehen, da die Erſcheinung der Nähe Jeh. dazu dient, um als Subject, das Sein des erſtern zu concentriren, ſublimiren, aus ſeiner Entäußerung in die todte Naturnothwendigkeit heraus und in die innerliche, lebendige Be-

ständigkeit auf göttlicher Grundlage bezeichnend), richtete ihn auf zur Säule,*) goß Oel darauf und nannte den Ort Bethel; er erhebt die Welt zur Weihestätte, in welcher Gott weilt und wirkt und man zu ihm sich erheben, beten, von ihm geschützt werden kann; er giebt der, bisher als blos substantiell, blindwirkend geglaubte, jetzt aber in ihrer persönlichen lebendigen Thätigkeit erkannten Gotteskraft, äußere Gestalt, Namen, die Erkennungszeichen der selbstständigen Existenz. Aber Jacob ist in dreifacher Beziehung die Erscheinung des ה׳ nicht zum vollen, klaren Bewußtsein gekommen; erstens wußte er nicht, daß ה׳ persönlich in die Geschichte und die Geschicke der Menschheit eingreift, ohne alle natürliche Vermittelung eine übernatürliche Macht aus-

---

ziehung zu Jeh. hineinzubringen, der durch jenen in der Natur repräsentirt wird; deshalb sind es Engel Elohims, weil sie zu Jeh. hinaufsteigen, ist dieser Ort ein Haus Elohims, weil nur dieser darin lebt und durch das Leben mit ihm uns die Pforte öffnet zum Himmel, zu Jeh. zu erheben. Delitzsch (in seinem oben angef. W. (323. 24.) scheint sich selber des eigentlichen Inhalts und Zusammenhanges dieser Erscheinung nicht klar bewußt worden zu sein; nach ihm wird Jacob nicht durch die Immanenz Jeh. überrascht, sondern, daß dieser, fern von der geweiheten Heimathsstätte, auch hier erscheine; der Ausruf: „wie furchtbar," u. s. w. geschehe deshalb, weil Elohim mit seinen Engeln ihm erschienen. Warum aber nach D. Elohim die Engel entsendet, ihm der Ort geweiht wird, ist uns ein Räthsel.

*) Der Ausdruck מַצֵּבָה „Säule" steht in Rapport mit נָצַב V. 14. und מַצָּב V. 12. von נָצַב — welches sich von dem sinnverwandten עָמַד „stehen" durch eine größere Festigkeit ausdrückende Bedeutung unterscheidet; vgl. Exod. 15, 8. Ps. 78, 13, Klagel. 2, 4. hier die feste, stetige Verbindung Gottes mit der Welt bezeichnend.

übend, daß er nicht nur als eine immanente Idealität, sondern auch als immanente Realität sich äußert, sein Wesen offenbart, also namhaft*) im Leben ist; zweitens fixirt er die Erscheinung Gottes in seiner besondern Willensäußerung nur als eine locale und momentane, nur für diese bestimmte Zeit und diesen bestimmten Ort, nicht immer und überall, — was er jedoch als zukünftig möglich glaubt; und endlich drittens zweifelt er an der speciellen, jeden seiner Lebensschritte überwachenden Vorsehung Gottes, welchen Zweifel er in dem Gelübde ausdrückt: wenn Gott mit meiner (individuellen) Person sein, mich auf diesem Wege, den ich betrete, behüten, für Nahrung und Kleidung sorgen, mich in Frieden zurückführen in mein Vaterhaus, so daß der ה' (die Vorsehung) mir zum Elohim sein werde,**) alsdann soll der Stein, den ich zur Säule aufgerichtet, ein Gotteshaus***) sein, und Alles, was du mir

*) Wir wollen schon hier präjudizirlich unserer spätern Entwickelung bemerken, daß dieses mangelhafte Bewußtsein von dem sich offenbarenden Namen Gottes der Anknüpfungspunkt ist der Offenbarung Gottes durch Mose, dem er sich unter dem Namen ה' also ankündigt: ושמי יהוה לא נודעתי להם „und mit meinem Namen Jehova bin ich ihnen (den Patriarchen) nicht bekannt worden."

**) Wir müssen hier, gegen die andern Uebersetzer, mit Hengstenberg übereinstimmen, daß והיה ה' לי לאלהים (V. 21) noch zum Vordersatz gehört, und zwar nicht blos aus den gewichtigen, sprachlichen und sachlichen Gründen, die H. (S. 370) anführt, sondern auch aus dem Grunde, weil es die früheren Momente in sich resumirt und näher erklärt.

***) Das Bethel von V. 19 schreitet also fort zum Beth Elohim V. 22. als das Besondere zu dem Allgemeinen, das Einzelne zum

giebst, will ich dir verzehnten." Es könnte hier die Frage aufgeworfen werden: wie konnte Jacob, ohne offenbaren Unglauben zu bezeugen, diesen Zweifel hegen und vor Gott aussprechen, der ja Alles von ihm bedingungsweise Verlangte schon in dem Traume ohne Bedingung verheißen. Indeß ist es, bei einer Vergleichung der göttlichen Verheißung, mit dem von Jacob Bedingten, nicht zu verkennen, daß er dieselbe nicht vollkommen begriffen. Sie sagt: „Ich bin der Herr, Gott Abrahams deines Vaters, und Gott Isaacs" und anstatt: „werde auch dein Gott sein," folgt: „dieses Land u. s. w." was J. veranlaßte, die göttliche Hülfe nur auf diesen Ort zu fixiren, und zu bedingen: „wenn Gott mit mir sein werde" ohne dessen im Voraus versichert zu sein, da Gott ihm nur in der Präsens-Form hinzugefügt: „und siehe, Ich bin mit dir," wobei das Wort: אהיה absichtlich weggelassen zu sein scheint. Die Verheißung sagt ferner: „und werde dich behüten, in Allem (בכל,) woselbst du gehst" worauf Jacob bedingte: „und (wenn Gott) mich behütet auf diesem, jetzt vorhabenden Wege, den ich gehe;" die Verheißung schweigt von der göttlichen Sorge für seine Nahrung und Kleidung, was J. ausdrücklich verlangen zu müssen glaubte; sie sagt: „und (Ich werde) dich zurückführen in dieses Land," Jacob aber wünscht: „und ich kehre zurück in Frieden in das Haus meines

Ganzen, indem die Singularform des Gottesnamens אל, wegen seines jetzt nur localen Erscheinens, zur Pluralform אלהים wird, sobald die in dem Gelübde bedingte überall erscheinende Hülfe Gottes sichtbar werden wird, Vgl. ibid. 3, 1. wo er wieder an die besondere Hülfe Gottes erinnert wird.

Vaters;" sie resumirt endlich: „denn Ich werde dich nicht verlassen, bis daß Ich gethan, was Ich zu dir geredet habe, Jacob resumirt beziehungsweise*) „und so, daß der Herr mir zum**) Gott sei."

Indeß bleibt Jacob, ungeachtet dieser göttlichen Versicherung, ihn zu geleiten und zu schützen, immer der Mann des selbstständigen Gedankens- und Thatenlebens, der praktischen, politischen Handlungsweise, ja, er scheint nachgerade dieser göttlichen Erscheinung seine Kräfte und Fähigkeiten in sich concentrirt zu haben, in dem Bewußtsein des göttlichen Beistandes, mit der ganzen Lebensfülle seiner geistigen und sinnlichen Natur, zuversichtlich den Ereignissen entgegenzugehen, die seiner harrten; er behielt immer die Bestimmung fest, durch Entfaltung und Entwickelung der menschlichen Kraft der göttlichen entgegen zu kommen, ihr als Unterlage höhern Waltens zu dienen. Er hatte dieses Leben lieb, erfaßte es von allen seinen Seiten mit offenem, empfänglichem Sinn, mit dem natürlichen Hang und Streben, darin zu besitzen und zu genießen, und die Mittel und Wege aufzusuchen, mit reichlicher Existenz einen Familienheerd zu gründen. Wir sehen nach der ernsten, tiefsinnigen Betrachtung des Traumgesichtes, nachdem er, ein heimaths-

*) Auch Raschi (z. St.) bezieht dies auf die Verheißung, die Gott ihm selbst, wie dem Abraham gegeben, ohne jedoch als Resume der Bedingungsgegenstände.

**) Das ל als praep. praef. „zu" לאלהים bezeichnet hier ein blos relatives Verhältniß des ה' zu demselben, beim Aufgehen in einander müßte stehen והיה יהוה לי אלהים, wie es Delitzsch (Genes. 3. 25) aber unrichtig anführt.

loſer, verlaſſener und armer Wanderer, mit Bangigkeit und Traurigkeit in die Zukunft blickend, aber von Gott durch die ſegens- und gnadenreiche Verheißung getröſtet und geſtärkt, mit friſcher, voller Lebensluſt nach dem Orte ſeiner Beſtimmung eilend, die Hirten am Brunnen vor Haran anredend: „meine Brüder!“ vor Freude einen Familien-Beſitz zu ſehen, die Schafe ſeines Oheims küſſen und vollends beim Anblick ſeiner ſchönen und anmuthigen Verwandtin Rachel, mit dem Aufgebot übermenſchlicher Kraft vom Brunnen einen Stein wälzen, — was ſonſt nur die vereinigte Kraft der verſammelten Hirten zu bewirken im Stande war. Nachdem er von Laban betrogen und anſtatt nach ſiebenjährigem Dienſt, die Rachel zu ehelichen, die häßliche, von ihm gehaßte Leah zur Frau erhalten, in die Sitte des Landes, die Jüngſte nicht vor der Aelteſten zu verheirathen, ſich fügend, diente er noch ſieben Jahre um die erſtere, und hatte zwei Schweſtern zu Frauen. In einer anderen, als in der blos im Traumgeſicht ihm erſchienenen idealen, paſſiven Beziehung des Jehova zur Welt ſollte nun Jacob bei ſeiner Kinder Geburt erfahren, daß die hehre, übernatürliche Vorſehung Gottes die Naturkräfte ſich unterordnet und ſelbſt den menſchlichen Trieb und Willen in ſeiner Gewalt hat. Die von ihm mit feuriger Liebe erfaßte Rachel war unfruchtbar, die von ihm gehaßte Leah hingegen erzeugte ihm Kinder; es hätte dies nicht ſtärker ausgedrückt werden können als mit den Worten: „Und der (יהוה) Herr ſah (das Sehen Gottes bedeutet die Vorſehung) daß Leah gehaßt war, da öffnete er ihren Mutterſchooß, aber Rachel war unfruchtbar (Geneſ. 29, 31.) Auch Leah vindicirt die

Geburt ihrer Kinder, während der Unfruchtbarkeit ihrer Schweſter, dieſer beſondern Vorſehung Gottes, der ſich ihres Elends angenommen. Daß ſie in der Benennung ihrer erſten vier Kinder, nur beim Namen des dritten, Levi, keinen Bezug auf dieſe Hülfe Gottes nimmt, geſchieht aus dem Grunde, weil ihr die frühere Veranlaſſung dazu fehlt und ſie ihren Mann nicht mehr gegen, ſondern für ſich eingenommen glaubt: „nun, diesmal wird ſich mein Mann anſchließen an mich“ (ibid. eod. 34.) Nachdem nun durch die Geburt ihrer Kinder, Leah von Jacob nicht gehaßt, nicht zurückgeſetzt war, kehrt die übernatürliche Beſtimmung des Jeh. in die natürliche des Elohim wieder zurück, und auf die verzweiflungsvolle Forderung der Rachel, Jacob möge ihr Kinder ſchaffen, antwortet dieſer: bin ich anſtatt Elohim, der dir die Leibesfrucht verſagt.“ (ibid. 30, 2.) Indeß hat ſich Jacobs Gottesanſchauung nicht verändert, nicht geſteigert, als die im Traumgeſicht gewonnene; wie im Gelübde iſt und bleibt ihm Jeh. nur durch Elohim activ, und der ihm als ſein zweites Ich angehörigen Rachel iſt es der Elohim, der ſie erhört, ihren Mutterſchooß geöffnet, ihre Schande abgethan hat. (ibid. eod. 22, 23.) Daß Rachel bei der Benennung Joſephs auch Jehova*) anruft, iſt, weit entfernt

*) Hengſtenberg geht hier oberflächlich zu Werk und in Ermangelung eines objectiven Grundes über den ſtattfindenden Wechſel der Gottesnamen bei Rachel, meint er: „Erſt nachdem ſie in der Geburt ihres erſten eignen Sohnes mit Recht eine Gnadengabe Elohims erkannt hat, wird ſie kühner und dreiſter; ſie wagt es, um einen zweiten Sohn Jeh. anzurufen.“ Aber was beſtimmt ſie, den Gnadengott Elohim zu verlaſſen und ſich an Jeh. zu wen-

unſere Auffaſſung der Differenz der beiden Gottesnamen zu widerlegen, ihr vielmehr zu einer der ſtärkſten Stützen, denn erſtens, iſt die gegenwärtige Wirkſamkeit, die Aufgabe des Elohim, die Zukunft beſtimmende aber die des Jehova. Rachel konnte alſo nicht bei dem Wunſche, noch einen Sohn zu erhalten, an Elohim ſich wenden; zweitens will die, bei der Benennung Joſephs ſonſt unerklärliche, ausnahmsweiſe gebrauchte Vereinigung der Prädikate des Elohim und des Jeh. die künftige Beſtimmung und Berufung dieſes Sohnes vorbereiten, in welchem das vereinigte, vollkommenere Gottesbewußtſein der ſpätern Offenbarung thatſächlich zum Durchbruch gekommen.

Immer beſtimmter, entſchiedener offenbart ſich Jeh. dem Jacob und bezugnehmend auf deſſen Gelübde befiehlt er ihm: „... kehre zurück in das Land deiner Väter, nach deinem Geburtsort, und Ich werde (אהיה) mit dir ſein" (ibid. 31, 3.) aber dem Jacob iſt es noch immer der Engel Elohims,*) der El Bethel, der zu ihm im Traume ſpricht (ibid. cod. 11, 13) auf deſſen geäußerten Befehl, Laban zu verlaſſen, er ſich zu dem ſchlauen Mittel berechtigt fühlt, heimlich zu entfliehen. Nachdem er ſich nun von dem ihm nachſetzenden, aber von Elohim verwarnten Laban, „weder Gutes noch Böſes mit Jacob zu ſprechen," auf immer getrennt hatte, begegneten ihm die Engel Elohims, (32, 2) die in Rapport

---

den? Hätte ſie nicht nachgerade dieſer empfangenen Gnade bei Elohim bleiben müſſen.?

*) Der hier von ihm (V. 30,) genannte יי iſt nur ein Nachhall des von Laban (V. 27,) angeführten.

zu bringen sind mit den frühern Engeln Elohims, die ihm im Traume erschienen; aber hier zeigen sie sich in ihrer für ihn bestimmten Activität, als begleitendes und schützendes Lager dem seinigen zur Seite — deshalb nennt er diesen Ort Machnajim, Doppellager, in dem Bewußtsein, daß er durch göttliche und menschliche Macht seine Güter erworben.

Jetzt aber nimmt die Gottesanschauung Jacobs eine bedeutende Wendung, erhebt sich zu ihrem Culminationspunkt, in welchem sie grundleglich für die ganze sittlich gläubige Menschheit, in ihrer göttlichen Wirksamkeit sich offenbart. Vertrauungsvoll und zuversichtlich auf Elohims und seine eigne Kraft entsendet er Boten*) zu seinem Bruder Essow, mit dem Befehl, diesem zu berichten: „So spricht dein Knecht Jacob: bei Laban habe ich als Fremdling gelebt und geweilt bis jetzt, und mir ist geworden Rind und Esel, Schaf und Knechte und Mägde und ich sende nun, es zu berichten meinem Herrn" (ibid. 32, 5, 6.) Er glaubt, um wieder mit seinem Todfeinde, seinem Bruder Essow, sich auszusöhnen, nichts weiter thun zu dürfen, als ihm den Grund seiner Feindschaft zu benehmen, indem er von den väterlichen Gütern, die er durch den erhaltenen Segen in Anspruch nehmen könnte, nichts verlangt, da er selbst der Güter genug hat, meinend, daß Elohim ihn alsdann vor jedem feindlichen Entgegentreten seines Bruders bewahren werde. Da wird er plötzlich von den unverrichteter Sache zurückkehrenden Boten mit der erschütternden Nachricht überrascht: „wir sind zwar gekommen zu deinem Bruder und

*) Die zu den vorangegangenen מלאכי אלהים in Beziehung zu setzen sind.

dennoch*) zieht er dir entgegen und vierhundert Mann mit ihm." (ibid. eod. 7) Jacob ist darüber in großer Furcht und Angst, sieht sich von Elohim verlassen und in diesem Zustande greift er, erstens zu allen ihm zu Gebote stehenden menschlichen Mitteln, und erhebt sich zweitens zu dem bisher in ihm nicht zum vollen Bewußtsein gekommenen ihm aber schon geoffenbarten Gottesglauben; er rüstet sich zum Kampf, theilend die Seinigen in verschiedene Lager, damit das hintere entfliehen könne, wenn das vordere geschlagen werden sollte; auch schickte er dem Essow Geschenke entgegen, mit dem Ausdrucke der Unterwürfigkeit, um ihn für sich zu gewinnen. Als Mittel- und Schwerpunkt aber nimmt er seine Zuflucht zu Gott, ergreift die Waffen des Gebets, welches wir wegen seiner umfassenden, inhaltreichen Bedeutung hier wörtlich anführen wollen: „Gott meines Vaters Abraham und Gott meines Vaters Isaac, Jehova, der du zu mir gesprochen: kehre zurück in dein Land und in deinen Geburtsort, und ich will dir wohlthun; ich bin zu gering für all die Gnaden und für all die Treue, die du erwiesen deinem Knechte; denn mit meinem Stabe zog ich über diesen Jordan und nun bin ich worden zu zweien Lagern; rette mich doch aus der Hand meines Bruders, aus der

*) Das hier gebrauchte וְאַף ist nach der gewöhnlichen Uebersetzung: „und auch," als Conj. sowohl grammatikalisch als sachlich unrichtig, da zwei verschiedene Subjecte und Handlungen nicht in einem und demselben Satze miteinander verbunden werden können; hingegen zeigt es nach unserer Uebersetzung, als Adverb. einen durchsichtigen Hintergrund der vergeblichen Sendung; (Vgl. Ps. 129, 2. Ezech, 16, 25.)

Hand Eſſows, denn ich fürchte ihn, daß er komme und mich ſchlage, Mutter ſammt Kindern; und du haſt auch verheißen: wohlthun will ich dir und deinen Samen machen wie Sand des Meeres, der nicht gezählt wird vor Menge. Alſo jetzt erſt, in dem Augenblicke, da ſich ihm ſeine natürliche Stütze wankend, gebrechlich zeigt, da ihm und den Seinigen die Gefahr droht, vernichtet zu werden, erweitern und lichten ſich auch ſeine inneren Gefühls- und Gedankenkreiſe und das Traumbild tritt in lebendiger, weſenhafter Geſtalt vor ſeine Seele; er erhebt ſich bittend zu dem zuletzt mit ihm geſprochenen Jehova, als zu der alleinigen Macht, die da helfen kann, wenn auf jede andere Hülfe nicht mehr zu rechnen iſt; er anerkennt zum erſten Male, daß er ſich nicht ſtützen kann auf ſeine Gerechtigkeit, ſeine Geiſtes- und Körperkraft, auf ſeine Perſönlichkeit, die nicht werth iſt all der Gnaden und Treue, die der Herr ihm erwieſen. Jedoch bezeugt er auch hierbei, daß ihm noch das klare Bewußtſein fehlt von dem Gott der Offenbarung, von dem mit ſeinem Gnadennamen durch freiwillige Thaten der Liebe und Barmherzigkeit in der Welt ſich verherrlichenden Gott, um in der Menſchheit Geſtalt und Wohnung zu nehmen, daß ſie zu einem heiligen Volk und einem Prieſterreich werde. Er wendet ſich in dem gefahrvollen Augenblicke zu Jehova, nicht blos geſtützt auf den feſten Glauben an ihn, ſondern weil er ihn zu der Heimkehr durch das Verſprechen veranlaßt, ihm wohlzuthun; und nachdem er bekennt, daß Gott das Eine in der Verheißung hat erfüllt und ihm wohlgethan, mahnt er Gott an das Zweite darin, daß er ſeinen Samen machen will wie Sand am Meere;

er will alſo Gott feſthalten bei dem einmal gegebenen Verſprechen, das zufällig und von Ungefähr ihm geworden, ohne daran zu denken, daß Gott ohne Verſprechen retten, helfen kann. Daher fällt er auch nach dem Vorübergang der Gefahr wieder von der einmal erſtiegenen Höhe des Gottesglaubens herab, und nach dieſer ihn überwältigenden Erhebung nivellirt ſich wieder ſeine Gottesanſchauung. Jeh. tritt bei ihm ganz zurück, es wechſeln ſich miteinander ab, die Gottesnamen Elohim und El Schaddai, bis er in dem letzten Augenblick, vor ſeinem Scheiden, wo ſein Seelenton ſchon in das Jenſeits hinüberklingt, noch einmal und mit verſtärktem Ausdruck und Sinn ausruft: „auf deine Hülfe hoffe ich, Jehova!“ (ibid. 49, 18.) Aber deſto intenſiver, mächtiger wird jetzt ſein Glaube an Elohim, der ihn ſchützt und ſchirmt, mit und bei ihm iſt; er rückt ihm näher, von ihm ſich ganz durchdrungen fühlend; die ſinnliche Seite ſeines Lebens, die ihn von ihm trennte, durch die er in der Verſuchung fehlen und fallen konnte, zeigt ſich im Verhältniß zu ſeiner Gotteskraft ſchwach und ohnmächtig, in dem Kampfe mit dem unbekannten Weſen, in jener verhängnißvollen Nacht. Er war allein und da rang mit ihm ein Mann, den Jacob ſelbſt Elohim nannte (ibid. 32, 31,) bis zum Aufgang der Morgenröthe, und als dieſer ihm nicht beikommen konnte, verrenkte er ihm die Hüftpfanne und ſegnete ihn; „nicht יעקב*) ſei fortan dein Name, ſondern ישראל, denn um

*) Sinnreich iſt dazu die Bemerkung Raſchi's: „es ſoll nicht mehr geſagt werden, daß die Segnungen dir durch Hinterliſt und Trug (wie Eſſow die Bedeutung des Namens יעקב von עקב „trügeriſch“ ausbeutet, ibid. 27, 37,) ſondern du haſt ſie durch Tapferkeit und mit offenem Viſir errungen.

den Vorrang haſt du gekämpft mit göttlichen Weſen und Menſchen und obgeſiegt.“ Auf die Frage Jacobs nach dem Namen ſeines Gegners, erwiederte dieſer: „warum frägſt du doch nach meinem Namen“ und verließ ihn ſegnend. Es war dies das Beſtehen der Feuerprobe Jacobs in ſeiner geſchloſſenen Verbindung des Göttlichen mit dem Sinnlichen, die Bewährung des durch die eigenmächtige Entwickelung von Gott getrennten, in der Entfaltung der Sinnlichkeit verloren gegangenen, aber durch Jacob darin erhaltenen und wiederaufgerichteten Menſchen in Gott; er zeigte, daß die Gotteskraft im Menſchen trotz ihrer Verbindung mit der Materie, dem Reingöttlichen Stand hält, dieſem gleich mächtig iſt, und eher die ſinnliche Standhaftigkeit — was das Verrenken der Hüftpfanne verſinnbildlicht — aufgeben, als jene gebrochen werden kann; der Fluch des von Gott durch die Entäußerung in das Sinnliche getrennten Menſchen, wurde alſo durch den Sieg Jacobs in Segen verwandelt; und die nächſte Folge dieſes Segens war: das außerhalb des Menſchen*) geſtalt- und namenloſe Verſchwinden des in ihm ſelber Geſtalt und Namen erhaltenen Göttlichen. Jacob nennt dieſen Kampfort „Pniel,“ denn ich habe Elohim von Angeſicht zu Angeſicht geſehen und meine Seele ward gerettet.“ (ibid. 32, 31.) Der hier ſtattfindende Wechſel zwiſchen den Namen, El und Elohim, die ſich zu ergänzen ſcheinen, iſt analog unſerer darüber bereits abgegebenen Erklärung aufzufaſſen: Elohim iſt nämlich die excentriſche, ſubſtantielle, El die con-

*) Hier iſt das Heidenthum beſiegt, mit ſeinen unheimlichen, zweideutigen Weſen und Geſtalten, in dem Bewußtſein und Glauben der Nachkommen Jacobs niedergeworfen worden.

centrirte, persönliche Macht Gottes, welche erstere sich hier im Kampfe mit Jacob in איש individualisirt, personificirt, und ihm dadurch gegenüber, von Angesicht zu Angesicht erschienen, — das gegenseitige Selbst messend — und dennoch ist seine Seele gerettet, nicht verdürftigt, verdrängt worden.*)

*) Unwahr geht hier Hengstenberg zu Werke; nach ihm (S. 378) kämpft zwar Jacob mit Jehova, (die von ihm angeführte Beweisstelle aus Hosea, 12, 5, zeigt gerade das Gegentheil seiner Behauptung) aber dieser „Kampf mit Gott steht hier in ausgedrücktem Gegensatze gegen den Kampf mit Menschen und dieserhalb wird hier Elohim gebraucht;" alsdann müßte jedoch eher Jehova als Elohim stehen, indem nur jener dem menschlichen Selbst entgegentritt. H's. ganze Auffassung des Jacob ist eine verunglückte fast zur Carrikatur heruntergekommene; so in Betreff der Namenbezeichnung, wo Jacob (273,) „als besonders namenliebend erscheint. Der Ort, wo Gott ihm zuerst erschien, kann für ihn nicht Bethel sein, ohne Bethel zu heißen;" so mit seiner Parallelisirung der Engelerscheinung bei Jacob mit der bei Manoah (S. 281,) deren Anschauungen toto coelo verschieden sind; es zeigt gerade die Erwiederung des Engels bei J.: „warum fragst du nach meinem Namen," daß dieser ihn in sich aufgenommen, hingegen die bei Manoah: „und er ist wunderbar," daß er von ihm geschieden, unerreichbar; H. behauptet (S. 287): „Erst nachdem er den Namen gefunden, hat er sich der Sache bemächtigt" und (S. 281:) „Der Name würde jetzt noch beziehungsweise ein titulus sine re gewesen sein."

Tiefer eingehend in die Bedeutung des Gotteskampfes sehen wir Delitzsch („Genes." 336); er widerlegt Schröders Ansicht, daß Gott bei Jacobs Geisteserschlossenheit nicht erst in die fünf Sinne einzugehen brauchte, mit den Worten: „Als ob es, damit Elohim Jacob sichtbar würde, nicht auch einer Potenzirung und Entschleierung seiner Sinne bedurft hätte, und ob nicht das Ende

Im Parallelismus mit dieſem כי ראיתי אלהים פנים אל פנים ſteht: (ibid. 33,10) כי עלכן ראיתי פניך כראות פני אלהים ותרצני ... „denn eben deshalb habe ich dein Antlitz geſchaut wie man das Antlitz Gottes ſchauet und du haſt mich gnädig aufgenommen!“ Einen ähnlichen Kampf, wie mit Gott, kämpft Jacob mit Eſſow; von jenem wie von dieſem gewinnt er Segen, jenem wie dieſem muß er ein Opfer bringen, um gnädig angenommen zu werden, jenem, das Verrenken der Hüftpfanne, dieſem das Geſchenk: „denn nimm doch meinen Segen, der dir überbracht worden, denn Gott hat mich begnadigt und ich habe die Fülle.“ (ibid. eod. 11,) auf Eſſow mit bezieht ſich: „denn du haſt gekämpft mit Gott und Menſchen“ (32, 29.); und man braucht dies nicht einmal als Anticipation der ſpätern Begegnung mit Eſſow zu nehmen, denn dieſer war ſchon durch das Geſchenk eingenommen, verſöhnt, als Jacob mit Gott gekämpft. Meiſterhaft wird dieſer Kampf als Intermezzo zwiſchen die Sendung des Geſchenkes und die perſönliche Begegnung mit Eſſow hineingeſchoben, um Jacob erſt ein Gottesſieger werden zu laſſen, wie das Schriftwort lautet: „wenn dem Herrn die Wege des Menſchen wohlgefallen, dann verſöhnen ſich auch

---

aller Seligkeit wäre, daß Gottes Herrlichkeit in den Bereich unſerer fünf Sinne herabſteigt d. h. nicht blos geiſtig, ſondern geiſtlich-leiblich von uns geſchaut wird;“ ferner (ibid. eod.) „... innerhalb der ſchöpferiſch geſetzten Grenzen „(iſt)“ Verleiblichung ebenſowohl das Ziel des Geiſtes wie Vergeiſtigung das Ziel der Leiblichkeit, und daß ſchon innerhalb des Diesſeits zuweilen vorſpielsweiſe die Leiblichkeit in den Bereich des Geiſtes emporgehoben wird und Göttliches, Geiſtliches in den Bereich der Sinnlichkeit ſich herabläßt.“

seine Feinde mit ihm." (Spr. Sal. 16, 7.) Jacob hat sich nun einen Namen in Gott erworben, — als Ueberlister des Sinnlichen für Gott, für den er gelitten und geduldet, gekämpft und gesiegt, dessen Sein und Leben er in die Welt eingezeichnet, mit dessen Erscheinen und wahrhaftem Wirken er die Ereignisse besiegelt, durch die Fixirung und Benennung jedes Ortes, jeder Stätte höhern Waltens nach ihm, Alles seinem Namen weihend, — als Jacob hat er sich daher um Gott verdient gemacht, ist er zu ihm*) hinaufgerückt, in sein Siegel eingegraben, Israel genannt worden. Diese Umwandlung des Namens Jacob in Israel, mit welcher ihn der unbekannte und unbenannte Kämpfer gesegnet, ist jedoch nur eine schwache Vorbereitung zu der spätern von dem ihm erschienenen Gott vorgenommenen; (ibid. 35, 9,) von jenem geschieht dieselbe Namengebung, jedoch nur in schwachen Ausdrücken, unbestimmt, als zukünftige Benennung, von diesem aber wird dieselbe mit geschärftem Ausdruck, unter viermaliger Wiederholung des Wortes שׁם, und feierlich vollzogen. Durch diese Benennung: „Israel," hat jedoch der Name Jacob seine Bestimmung, seinen Fortbestand nicht aufgegeben, bleibt vielmehr als nom. propr. neben jenem ergänzend bestehen, ausdrückend die natürliche, menschlich göttliche Richtung des Israel. Ganz verschieden von der Umwandlung des Namens Abram in Abraham, welche letztere die Bestimmung des frühern Namens involvirt, in sich ganz aufgenommen hat; daher die verschiedene Weise, in welcher Gott den Namen Abram und den Jacob verändert; bei jenem wird vorher der Name Abram negirt, nachher

*) S. Tract. Megillah. f. 18 a.

der des Abraham manifestirt, (ibid. 17, 5.) bei diesem geht der Negation eine Manifestation des Namens Jacob voran*) (ibid. 35, 10.) Bei dieser, von Gott vorgenommenen Namensveränderung Jacobs in Israel, werden nicht nur alle frühern Momente, sowohl der Verheißung Seitens Gottes wie auch der symbolisirten Gottergebenheit Seitens Jacob concentrirt und culminirt, sondern auch neue hinzugefügt. Gott offenbart sich ihm dabei mit seinen göttlichen Namen, unter welchen er ihm schon früher erschienen, mit dem Hinzufügen des שדי, der jedoch von Abraham und Isaac gekannt war; er segnet ihn nicht nur für seine allgemeine menschliche Bestimmung mit dem פרה ורבה, „sei fruchtbar und vermehre dich," — wieder erneuerend den Segen bei Adam (ibid. 1, 28.) — „Volk und Versammlung von Völkern sollen von dir herkommen und Könige aus deinen Lenden hervorgehen" (35, 11,) sondern auch für seine besondere Bestimmung in den Worten: „Und das Land, das Ich gegeben dem Abraham und dem Isaac, dir werde Ich es geben, und auch deinem Samen nach dir werde Ich geben das Land" (12.) Ebenso erwiedert Jacob, indem er eine Säule an dem Orte aufstellt, wo er mit ihm geredet, eine Säule von Stein, und spendete, goß Trankopfer und Oel darauf, und nannte den Namen des Ortes, wo Gott mit ihm geredet hatte, Bethel. (14, 15.)**) Die dieser zwischen Gott und Jacob festge-

*) In dieser sachlichen Differenz liegt der Grund, weshalb mit dem Namen Abraham der des Abram ganz aufhört, während Jacob auch nach dem Namen Israel mit diesem nicht nur abwechselt, sondern neben ihm oft gebraucht wird.

**) Den Kritikern und Exegeten macht die dreimal wiederholte Namens-

ſchloſſenen Verbindung vorangegangene Begebenheit der Schändung Dina's und der ihr folgenden liſtigen und grauſamen Handlungsweiſe Simons und Levy's iſt eine Epiſode in ſeinem Leben, deren verſteckte, aber geiſtreich durchſchei-

---

ertheilung des Ortes „Bethel" viel zu ſchaffen; die Liebhaber der Fragmenten und Urkunden-Hypotheſen beuten dies für ihren Zweck aus, ſo daß Ilgen „die Urkunden" (Th. I, 114,) ausruft: wer wagt dieſes zu vereinigen?", ſie laſſen den Verfaſſer die frühern Namensgebung vergeſſen, oder davon nichts wiſſen — zu welcher Erklärung man freilich nicht viel Verſtand braucht. Aber auch die Vertheidiger der Einheit des Pentat. wiſſen ſich hier wenig zu helfen; Hengſtenberg nimmt zu ſeinem Lieblingsmittel ſeine Zuflucht; nach ihm iſt die frühere Bezeichnung eine vorläufige, die feierliche Proclamation erfolgt erſt, nachdem er ſich in dem neuen Beſitze mehr und mehr befeſtigt hatte, an dem Orte, der hierzu legitim war .... Aus mehreren voneinander unabhängigen lebendigen Bethels wird dann nachher das Bethel als todtes und äußerliches nom. prop." (Auth. S. 280) Daß dieſe Erklärung ungenügend, iſt wohl Jedem einleuchtend. Wir ſehen aber in dieſer Wiederholung, die Bezeichnung der innern, ſtufenweiſen Steigerung des Gottesbewußtſeins, welches Jacob ſowohl durch die immer höher ſteigenden Verheißungen wie auch durch die immer mehr empfundene Hülfe Gottes erlangt hat; dieſen verſchiedenen Stufen entſprechen auch die verſchiedenen, näher bezeichnenden Worte bei der Namensertheilung. Cap. 28, 19, heißt es: שם המקום ההוא, בית אל, wobei das ההוא zu urgiren — das Unſichtbare, Verborgene des Göttlichen bezeichnend —; Cap. 35, 7, למקום אל בית אל wobei das erſte אל zu urgiren — das concentrirt, hypoſtaſirt Göttliche bezeichnend. — Hingegen ibid. eod. 15, אשר דבר אתו שם אלהים בית אל wobei die drei mittleren Worte zu urgiren, die gegenſeitige, perſönlich-nahmhafte Beziehung Gottes zum Menſchen bezeichnend. — Wenn man auf dieſe Verſchiedenheit der Beziehungen

nende Bedeutung die negative Seite der religiöſen Beſtimmung dieſes Patriarchen aufzeigt. Dina iſt ihm eine nur ſinnliche Geburt, ohne göttliche Beſtimmung und Zukunft, eine in der Patriarchen-Familie vereinzelte Erſcheinung der Geburt einer Tochter; ſie tritt aus ihm heraus*), fällt von ihm ab, ſich umſehend unter den Töchtern des Landes, die ſeinen Eltern und gewiß auch ihm ein Greuel waren; der Fürſten Sohn entführt ſie, fröhnt bei ihr ſeiner ſinnlichen Luſt, die in ihm eine ſtärkere Neigung zu ihr erweckte „und ſeine Seele hing an Dina, die Tochter Jacobs, er liebte das Mädchen und redete zum Herzen des Mädchens“ (34, 1 — 4) und verlangte ſie zur Frau; der Sohn des Naturfürſten (חמור, das Sinnbild der Materie) fällt alſo in die Gewalt der Tochter des Gottesfürſten, und mittelbar in die ihrer Brüder, die in dem Bundeszeichen der Beſchneidung die Liſt gefunden, die Entehrer zu ſchwächen und zu erſchlagen; Jacob ſelbſt ſchwieg, als er die Entehrung ſeiner Tochter vernahm, überließ es ſeinen Kindern zu handeln, und nur als ſie den gräßlichen Mord begingen, war er entrüſtet. Er ſelbſt hatte ausgekämpft und geſiegt, und nun ſchien ihm die Zeit herangenaht zu ſein, da ſeine Kinder, wie er, kämpfen, mit dem Göttlichen das Sinnliche überliſten müſſen, und ſo das Land der Verheißung, durch die Beherrſchung der Bewohner Sichems, den erſten, feſten

---

des Pentateuch kein Gewicht legen, ſie nicht als Baſis zu ſeinem Verſtändniß benutzen will, dann wird man trotz aller Urkunden und Fragmenten-Hypotheſen ſich nicht zurecht, keinen Sinn und Zuſammenhang darin finden.

*) Siehe Raſchi und Aben Eſrah z. St. מעצמה

Beſitz in Kanaan zu ergreifen*) Aber das heilige Bundeszeichen Abrahams, das Charakteriſtiſche der Gotterwählten den Andern liſtig aufzudrücken, um ſie zu vernichten, das erkannte er als eine Entartung ſeiner Be-

*) Jehuda ha-Levi im Cuſari (II. 14,) macht den Beſitz Paläſtina's zur Baſis ſowohl des außerordentlich göttlichen Waltens in dem Leben der Patriarchen und in dem Volke Iſrael, ſowie auch der Inſpirations- und Propheten-Gabe der ſpätern Propheten; er beweiſt die beſondere göttliche Wirkung dieſes Landes durch Schriftſtellen„ wie: „Beſtändig ſind die Augen des Ewigen deines Gottes darauf gerichtet“ (Deuter, 11, 12:) „der Ewige erſcheint dort“ (Geneſ. 22, 14:) „wie furchtbar iſt dieſer Ort, dies iſt nichts anderes als ein Gotteshaus und dies die Pforte des Himmels“ (ibid. 28, 11;) er behauptet (16) Paläſtina hatte die Beſtimmung, die ganze Welt auf den rechten Weg zu führen, היתה מעמדה להיישיר כל העולם; ja, ſchon anberaumt für die Stämme Iſrael ſeit der Trennung der Sprachen מוכנת לשבטי בני ישראל מאת הפרד הלשונות. Und in der That zeigt die Schrift eine beſondere Befliſſenheit, bei jeder Gelegenheit, jedem Ereigniß in dem Leben der Patriarchen zu zeigen, wie dieſe ihr göttliches und menſchliches Intereſſe, ihr Seelenheil und Lebensglück an Paläſtina geknüpft haben; es iſt unbedingt einer der ſtärkſten Beweiſe, auf dem feſten Boden der Natur und der Thatſache beruhend, den der Verf. des Cuſari für die unverkennbar göttliche Berufung und Auserwähltheit Iſraels anwendet, und die allen philoſophiſchen Speculationen für oder gegen dieſe Göttlichkeit die Spitze bietet. Indeß gilt dies nur für des Verfaſſers particulariſtiſche Auffaſſung der Beſtimmung des Judenthums, die wir in gewiſſer Beziehung als richtig anerkennen und mit ihm geltend machen; für uns aber erheben ſich andrerſeits die Fragen: warum ſtehen die größten Träger der Gottesoffenbarung, Joſeph, Moſes, außerhalb Paläſtina? Die verſuchte Rechtfertigung des

ſtimmung, und deshalb ſeine Erbitterung gegen Simon und Levy, auf die er vor ſeinem Tode geſagt: „in ihren Rath komme nicht meine Seele und in ihre Verſammlung werde meine Ehre nicht eingeſchloſſen . . . ich will ſie vertheilen unter Jacob und zerſtreuen unter Iſrael" (ibid. 49, 6, 7,) d. h. ſie gehören weder zur ganzen Beſtimmung des einen, noch des andern Namens, ſuchen weder das Göttliche für den Menſchen, noch das Menſchliche für das Göttliche zu gewinnen und zu erhalten. Indeß war dies der Ausdruck der praktiſchen, politiſchen Richtung Jacobs, vor welcher jene entſchiedene, ſchonungsloſe, namentlich die des Stammes Levy, in der ſpätern Geſchichte Iſrael ſich geltend gemacht; denn dieſer Stamm wurde ja von Gott erwählt zu ſeinem Dienſte, und aus ihm gingen Moſe und Ahron hervor; nur in politiſcher Beziehung war dieſer Stamm geſchmälert, unſelbſtſtändig und zerſtreut, zurückgeſetzt gegen die übrigen Stämme. Die Träger der Bundeslade, die Diener und Prieſter des Herrn mußten den reinen, unvermiſchten Charakter des Volkes Gottes zu erhalten ſuchen, mit überſchwenglichem, unbeugſamen Willen, und kühner,

---

Cuſari in Betreff Moſes: כי סיני ופארן מגבול ארץ כנען iſt um ſo ſchwächer, als ſie von Gott ſelbſt entkräftet wird, der dem Moſe die Bitte in das gelobte Land zu gehen, verſagt; vgl. Numeri 20, 12; Deut. 45, 25—29. Dieſe Frage hat für uns ein um ſo größeres Intereſſe, als wir auf ihre Beantwortung, zum Theil die von uns ſpäter niedergelegte Behauptung ſtützen, daß jene beiden Gottesmänner, Moſe und Joſeph die particulariſtiſche Schranke durchbrochen und einen univerſellen Standpunkt in der Gottesanſchauung eingenommen haben.

todesmuthiger That jeder Amalgamirung des Reinen mit dem Unreinen, des Göttlichen mit dem Götzneriſchen entgegentreten, und inſofern hat der göttliche Verfaſſer der Schrift mit Simon und Levy ſeine Uebereinſtimmung gezeigt, daß er auf ihren Ausruf: „ſoll man unſere Schweſter wie eine Buhldirne halten!“ — als Mittel zum Gewinn — nichts erwiedern läßt. Zum unwiderleglichen Beweis für dieſe Behauptung dient die an das Ereigniß zu Sichem unmittelbar ſich anknüpfende Geſchichte: „und der Herr ſprach zu Jacob: mache dich auf, ziehe gen Bethel hinauf, und wohne dort, und mache dort einen Altar dem Gott, der dir erſchienen, als du floheſt vor deinem Bruder Eſſow.“ (ibid. 35. 1.) In dieſem kategoriſchen Befehl erblickte Jacob mit Recht eine Aufforderung, zur Abſonderung und Reinigung von dem babyloniſchen und kananatiſchen Götzendienſt, der ſich in ſeine Umgebung eingeſchlichen, ja, zur Entfernung von der Gemeinſchaft, mit der er in Frieden und Sicherheit leben zu können glaubte; er ſollte ſich jener von Menſchen abgeſchloſſenen und unſicheren Lage erinnern und ſie ſich vergegenwärtigen, in welcher er auf der Flucht vor Eſſow nur im Schutze Gottes ſich befunden hatte. Er beantwortet daher dieſen Befehl, indem er ſprach zu ſeinem Hauſe und zu allen, die mit ihm waren: „ſchaffet weg die fremden Götter, die unter euch ſind, und reiniget euch und wechſelt eure Kleider; und wir wollen uns aufmachen und hinaufziehen gen Bethel, und ich will machen daſelbſt einen Altar dem Gott, der mich erhörte am Tage meiner Noth, und mit mir war auf dem Wege, den ich gegangen.“ (ibid. eod. 2, 3.)

Nachdem nun Jacob den Kreislauf seines in Gott thatenreichen Lebens von Bethel bis Bethel geschlossen hatte, tritt eine schwüle, niederdrückende Pause bei ihm ein; sein geliebtester Sohn wird, wie er glaubt, von einem wilden Thiere zerrissen, und er trauert, verkümmert, als plötzlich die Botschaft von dem Leben und Glück seines von ihm schon verloren gegebenen Sohnes wieder seinen Geist belebt, und um ihn noch vor seinem Tode zu sehen, zieht er nach Egypten. Noch Einmal erscheint ihm Gott im nächtlichen Gesichte, rufend: „Jacob! Jacob! und er antwortet: hier bin ich;" die nächtliche Erscheinung Gottes zeigt hier an, daß es die letzte für Jacob sei, die in der Nacht begonnen und in der Nacht endet; in dem zweimaligen Anrufen des Namens und in der Antwort: „hier bin ich," — was im Parallelismus zu der Stelle bei Abraham (ibid. 22, 11,) — steht, liegt hier wie dort die Anzeige der endgültigen Bewährung*) und Lebensbestätigung (vgl. oben) Seitens Gottes, und der ihm bereitwilligen Hingebung und Angehörigkeit seitens des Patriarchen. Bemerkenswerth ist nur noch sein Segen, den er Joseph und dessen beiden Kindern vor dem Tode ertheilt; bei diesem

*) Weniger sachgemäß, wiewohl von der unserigen involvirt, ist die auf den zweimaligen Namensruf gemachte Bemerkung Raschi's לשון חבה; sie ist vielmehr die der Bekräftigung und der ungesäumten Vollstreckung, wie dies allenthalben in der Schrift bezeichnet wird: Vgl. Exod. 3, 4; 34, 6; Samuel 3, 10; Jes. 33, 11, 25. Die Schrift erklärt selbst die Bedeutung ihrer Wiederholung einer und derselben Gottesäußerung durch Joseph's Worte: und wegen Wiederholung des Traumes an Pharao zweimal, das ist, daß die Sache festbeschlossen ist von Gott, und Gott eilet zu ihrer Vollführung (ibid. 41. 32.)

ruft er zuerſt an, den Namen Ho-Elohim, „vor dem meine Väter Abraham und Iſaac gewandelt, HoElohim, der mich geweidet von meinem Daſein bis zu dieſem Tage“ (48, 15,) der alſo poſitiv und bis jetzt gewirkt; alsdann aber „den Engel, der mich erlöſet hat von allem Uebel“ (16,) der alſo negativ, durch Herausforderung ſeiner Gotteskraft bis zu einer beſtimmten Zeit gewirkt hat; — hingegen bei Joſeph ruft er an, die beiden lebendigen, relativ perſönlichen Namen Gottes, und zwar in Verbindung mit dem מ praef. מאל אביך . . . ואת שדי . . . (49, 25,) — in der Ahnung, daß er zwar davon ausgehe, aber zu einem höhern Gottesbegriff fortſchreiten werde. Die Beſtimmungen, die er den übrigen Kindern für die Zukunft gegeben, tragen bis auf Jehuda*) einen mehr politiſchen als religiöſen Charakter. Er verſcheidet, wird

*) Die in der Beſtimmung des Jehuda gebrauchten Worte: עד כי יבא שילה haben bekanntlich viele alten wie neuern, jüdiſchen wie chriſtlichen Ausleger auf den Meſſias bezogen und שילה als Perſonennamen genommen. Dafür findet ſich jedoch keine Analogie in der Schrift, während der Ortsname שילה, als die Reſidenz Gottes, und zugleich als nom. appel. die Ruhe und Weiheſtätte bezeichnend, eine zu wichtige Rolle in der Theokratie ſpielt, um nicht hier darauf hinzuzielen. Die Schwierigkeit, die durch יבא in Tem. F. 3 ſich erhebt, wird dadurch gehoben, daß es ſich auf Jehuda bezieht. Uebrigens ſiehe Aben Eſrah. z. St., der die verſchiedenen Anſichten anführt und vortreffliche Aufſchlüſſe giebt. Nur müſſen wir noch darauf aufmerkſam machen, daß Jehudah, als der Mann der Bürgſchaft für die Erhaltung und Wiederkunft des für die Zukunft Beſtimmten (Vgl. Geneſ. 37, 26, 27; 38, 17, 18; 43, 9; 44, 32,) — auch hier als Bürge der Erhaltung des Gottesglaubens in Iſrael auf deſſen Herumziehen und Kämpfen durch die Wüſte, bis es zur Ruhe kommt, bezeichnet wird.

nach ſeinem letzten Willen begraben in der Höhle zu Machpelah in Kanaan neben ſeinen Vätern.

Nachdem wir nun die Patriarchen je einzeln betrachtet haben, liegt uns zunächſt die Frage vor: in welchem Verhältniß ſtehen ſie zu einander? Daß ſie durch Natur- und Geiſtesverwandſchaft neben- und nacheinander einer und derſelben Richtung gefolgt, einen und denſelben Kampf gekämpft, nämlich für den Glauben, für den Gott des Himmels und der Erde als ihren Gott,*) und gegen

*) Die orthodoxen Bibelforſcher ſind eifrigſt bemüht, die Behauptung der negirenden Kritiker, daß Jehova erſtens der Nationalgott der Iſraeliten, zweitens egyptiſchen und indiſchen Urſprungs ſei, recht nachdrücklich zu widerlegen. Wir ſind in der angenehmen Verfaſſung, weder Jenen Recht noch Dieſen Unrecht, oder umgekehrt zu geben, weil bei jenen wie dieſen nur zum Theil Richtiges zu Grunde liegt; wir behaupten erſtens, daß Jehova nicht nur National- ſondern auch Perſonal- und Patrimonial-Gott iſt, daß ihm Abraham zuerſt allein in El Schaddai verehrt und ſeinen Nachkommen ſo vererbt hat, bis er das Eigenthum des Volkes Iſrael iſt worden; aber grundfalſch und eben ſo verwerflich iſt es, darum anzunehmen, daß dieſer Gott, als ein ſo beſchränktes, apartes, privatrechtliches Weſen verehrt worden, und nicht vielmehr, von Abraham als der Herr des Himmels und der Erde (Geneſ. 14, 22), als der gerechte Richter der ganzen Welt (ibid. 18, 25,), von Jacob als der von der Spitze der Verbindungsleiter zwiſchen Himmel und Erde hinabſchauende und beſtimmende Gott (ibid. 7, 13,), von Moſe als der, der den Menſchen reden oder ſtumm, ſehend oder blind macht, (Exod. 4, 11,) als ein Gott der Liebe und der Gnade, langmüthig und verzeihend, aber auch gerechter Richter (ibid. 34, 6, 7,) deſſen Herrlichkeit füllet die ganze Erde (Numeri 14, 21,) als ein allmächtiger, ein Gott der Geiſter alles Fleiſches (ibid. 16, 22). Wir behaupten zweitens, daß der Name יהוה, wenn auch nicht in

die Annahme und Anerkennung der Götter des Heidenthums, der Natur und Menſchenvergötterung, das muß Jedem einleuchten, der die Bibel mit unbefangenem und vorurtheilsfreiem Sinn und Geiſt lieſt, und der unſerer bisher nieder-

---

dieſer eigenthümlichen, vollkommenen Form, ſo doch in verſchiedenen Modificationen dem ganzen Heidenthum als der Ausdruck der höchſten göttlichen Idee vorgeſchwebt, welcher es jedoch irgend eine Naturkraft oder eine körperliche Geſtalt ſubſtituirt hat, während ſie in der Bibel als ein geiſtiges Weſen, oder als ein weſentlicher Geiſt, immer lebendiger, perſönlicher, mit Willensfreiheit und Selbſtbewußtſein waltend und regierend das Ganze und jedes Einzelne, geoffenbart wird. Aber gerade deshalb iſt uns dieſer Name in der h. Schrift um ſo göttlicher, wahrhaftiger und heiliger, weil er der Ausdruck einer die Welt beherrſchenden Gottesidee, die ſelbſt in ihrer Zerſplitterung und Verzerrung im Heidenthum, daſſelbe ſich unterworfen, als ein Wetterleuchten göttlich durchblitzt hat. Wir können nicht mit Hengſtenberg (Authent. d. Pentat. 204) die erſchöpfende Gründlichkeit einſehen, mit welcher Didymus Taurinensis die Stelle des Euſebius widerlegt. Der ἀπόῤῥητῳ προσηγορία יהוה iſt allerdings dem *Ιεηωουα* der Egyptier ähnlich und daß er ſieben Buchſtaben hat, kann uns nicht befremden, da ſich hierzu mehrere analoge Erſcheinungen darbieten, wie: Moſes, egyptiſch Mo-ousche oder üses und den Philo, Vulgata, u. m. A. Moyses nennen.

Wenn Didymus fragt: Sed cur, quod erat planissimum, ipse non scripsit Eusebius, fuisse in Egyptiorum cerimoniis ἐκφώνησιν usurpatam *ιεηωουα* divino consonam nomini apud Hebraeos ἀπορῥήτῳ, ſo antworten wir mit ihm: quia nimirum id quidem ita expresse nec somniaverat ipse, neque erat usquam a quoquam memoriae proditum; aber darum fällt es uns nicht nur im Traume, ſondern wachend ein, daß dieſer Name gemeint ſei; auch die Inſchrift, welche ſich nach Plutarch *περὶ Ισιδοσ* §. 19 im

gelegten Auffaſſung der Patriarchengeſchichte ſeine Aufmerkſamkeit zugewendet hat. Bei aller Verſchiedenheit ihrer Gottesanſchauung, ihres Lebens und Strebens, ihrer Verhältniſſe und Beziehungen nach Außen, ſind ſie in ſich einig: die Götter der ſie umgebenden Welt nicht als ſolche an ſich, aber in Beziehung auf ihre Perſon zu negiren, und den Glauben an den in verſchiedenen Eigenſchaften wirkenden Einen Gott in ihrem Leben als höchſtes Intereſſe zu manifeſtiren; nachgerade ihrer ſubjectiven Glaubensrichtung befanden ſie ſich in einer neutralen Stellung zu Andersgläubigen, denen ſie die ſubjective Berechtigung zuerkannten, die Idee Gottes in einer andern Geſtalt und Form anzuſchauen, ohne ſich von ihnen deshalb abzuſcheiden, noch vielmehr gegen ſie feindlich aufzutreten. Nur mit dem immer mehr Objectivirtwerden ihrer Gottesanſchauung beginnt das Bewußtſein der Nothwendigkeit, ſich von Andern abzuſondern und zu trennen; ſo bei Jacob in der Trennung von Laban (31, 52, 53,) von Eſſow (33, 13, 14) von Sichem und den fremden Göttern (35, 2, 3,) und vollends

Iſistempel zu Saïs befunden haben ſoll: *ἐγώ εἰμι πᾶν τὸ γεγονὸσ καὶ ὂν καὶ ἐσόμενον, καὶ τὸν ἐμὸν πέπλον οὐδείσ πω ϑνητὸσ ἀπεκάλψε* bietet nicht nur eine äußere, ſondern auch eine innere Aehnlichkeit mit dem hebraiſchen יהוה, wenn man das Beiwort erwägt, welches man der Iſis gegeben: *ἄγνωστον* das Unerkennbare; die Exiſtenz des Heidenthums iſt nur daraus zu erklären, daß es an der Gottesidee participirt, einzelne Momente derſelben fixirt, und da iſt gerade kein Gottesname ſo geeignet als יהוה, der nur in ſeiner concreten Realität leitend, in ſeiner abſtrakten Idealität hingegen ſchon vor der Offenbarung, allem Glauben, Sehnen und Hoffen zu Grunde gelegen haben muß.

bei ſeinen Kindern in Egypten (46, 34.) Ebenſo erwieſen iſt aber auch nach unſerer bisherigen Darſtellung, daß ſie innerhalb ihrer Glaubensgemeinſchaft je einzeln ein beſonderes und eigenthümliches Gottesbewußtſein ausgeprägt, zwar in einen ihnen gemeinſchaftlichen gläubigen Familienkreis eingeſchloſſen, aber innerhalb deſſelben je einzeln einen ſich von einander unterſcheidenden Kreis beſchrieben haben. Hat ſich nun dieſe Differenz durch Zufall und Ungefähr, im gleichgültigen Nebeneinander, oder durch beziehungsweiſe Speculation, durch gegenſeitig reflektirende Geiſtesthat ausgebildet? Und im letztern Fall: ſtehen ſie geſchieden und gegen-, oder ergänzend und fortſchreitend zu einander?

Wir dürfen uns nur ihre Anſchauungen und Richtungen nacheinander in Erinnerung bringen und vergegenwärtigen, um folgendes objective Reſultat zu erlangen: die Patriarchen bilden in ſich ein zuſammenhängendes, organiſches Ganzes, in welchem die Lebenskräfte eine graduel quantitativ und qualitativ verſchiedene, aber gegenſeitig integrirende Thätigkeit ausüben. Wir haben Abrahams Glaubensrichtung erkannt, als eine für Gott welt- und menſchennegirende, die natürliche und geſchichtliche Lebensentwickelung hingebende und aufopfernde; er potenzirte nicht nur die Action Adams gegen Gott, vielmehr activitirte das ganze menſchliche Daſein für Gott, ſo daß er weder die verbotenen Früchte von dem Baume der Erkenntniß, noch die durch Gott zum Genuß beſtimmten, von allen übrigen Bäumen des Lebensgartens pflücken wollte; ja, er machte, was wir ſchon oben bemerkt, eine umgekehrte Oppoſition als Adam, welcher eine freie, ſelbſtiſche Exiſtenz gegen Gott, ohne deſſen Bevormundung behaupten wollte,

während Abraham sich berufen glaubte, alle und jede durch die von Gott dem Menschen gegebene Natur- und Geisteskraft erzeugte menschliche Existenz, zu negiren. Erst durch göttliche Offenbarung wird er zu dem Glauben an die Berechtigung der natürlichen und geschichtlichen Entwickelung geführt, nachdem Gott ihm nämlich die natürlichen Nachkommen verheißen, sie zur Existenz bestimmt durch Entäußerung seines Willens — was כה יהיה זרעך (Genes. 15, 5,) in Wahrheit*) bedeuten soll, — glaubt er an die

*) Wir müssen uns hier von der Auffassung der Rabbinen und des Philo und ihren vielen Nachtreter entschieden trennen, nach denen Abraham durch sein astronomisches und mathematisches Wissen allein sich in Beziehung zu Gott gesetzt. Die Rabbinen lassen, sich anlehnend an obige Schriftstelle, Abraham vor Gott sprechen: „ich habe durch meine Astrologie geschaut, daß ich nicht bestimmt bin einen Sohn zu erhalten, (was Cassel zu seiner Erklärung zu Cusari VI., 17, Anm. 4 unrichtig übersetzt, „daß ich keinen Nachkommen haben werde“); da habe Gott zu ihm gesagt: „gehe heraus aus deinem Astrologenthum, denn Israel stehe nicht unter dem Einfluß des Sternbildes“ (Sabbath 156, a.) Vgl. Ber. Rab. c. 44. f. 39. a: „Ein Prophet bist du und kein Astrolog;“ hingegen heißt es daselbst in der ihr vorangehenden Stelle: „es habe Abraham zu Gott gesagt: wenn ich Kinder, die dich erzürnen, erhalten sollte, dann wäre es besser, ich bliebe kinderlos“ (ibid. cod.) Nach den Rabbinen stände in der Schrift gerade das Gegentheil von dem, was Gott gesagt; denn nach ihrer Erklärung müßte stehen: יבא אברהם und hätte ihm nicht das Verhältniß seiner Kinder zu den Sternen vorgeführt werden sollen.

Philo (de Mundo Tom. 390 ed. Pears.) läßt vollends Abraham als einen der gelehrtesten Chaldäer, eingeweiht in die astronomischen und mathematischen Wissenschaften, seine Anschauung von

freigewollte Schöpfung Gottes; zweitens, nachdem Gott ihm auf die Frage: במה אדע (15, 8,) „woran werde ich es wissen, daß ich das Land in Besitz nehmen werde" (zur selbstständigen geschichtlichen Entwickelung gelangen) geantwortet: du sollst wissen u. s. w. (13, 14), daß die Nachkommen also nicht durch ihre eigene natürliche Kraft, sondern durch die göttliche und übernatürliche zur Selbstständigkeit, zur Heilsgeschichte kommen werden: erst dann ergab er sich in den Glauben und schloß mit dem Herrn einen Bund für die Besitznahme des Landes durch seine Nachkommen (18). Wodurch soll aber diese zwiefache Verheißung zur natürlichen und übernatürlichen

dem Schöpfer und der Schöpfung und ihrem Verhältniß zu einander durch sein besseres Gefühl und anderweitiges Studium einzig und allein bewerkstelligen, indem er die chaldäische Ansicht, daß die Sterne weltregierende Götter seien, verwarf und zu Einem Gott sich erhob. Richtiges sagt hier Cusari (ibid. eod.) indem er den Gott Abrahams von dem des Aristoteles dadurch unterscheidet, daß dieser ihn durch Speculation, jener durch das Gefühl auffaßte; er läßt ihn zwar früher speculiren, aber nachher darüber spotten, an die oben angeführte Erklärung der Rabbinen sich anschließend.

Maimonides (More Neb. Abschn. 4, 18, Fürstenthal) legt dies, wie gewöhnlich, rationalistisch aus, und läßt Abraham nicht thatsächlich, sondern in prophetischer Anschauung hinausgehen — welche Erklärung jedoch den verschiedensten Auffassungen zugänglich ist. Die aus dem Midrasch entlehnte dritte Erklärung Raschi's (z. St.), Gott habe Abraham über die Sterne erhoben und ihn hinab schauen lassen, birgt in sich zwar einen unserer Auffassung sich annähernden Sinn, wird aber in der für ihre Richtigkeit angeführten Stütze חהו לשון הבטה מלמעלה למטה durch mehrere Schrift-Stellen widersprochen, wie: Numeri 12, 8; 21, 9; Exod. 3, 6; 33, 8.

Lebensfolge, realiſirt werden? Zuerſt durch den Sohn von der Magd, die ihm ſeine Gattin Sarah zugeführt hat, und die nur durch ihr Beherrſchtwerden von einem höhern Princip, in der Objectivirung unter daſſelbe zur Entwickelung und Erzeugung berechtigt wurde; (16,) dadurch wurde zweitens, Sarah als die Ueberwinderin des ſchwachen Naturtriebes, zur reinen, übernatürlichen und unbefleckten Empfängniß und zwar wiederum durch Objectivirung unter eine höhere Macht befähigt — welches die Schrift andeutet: „und Abraham und Sarah waren alt, vorgerückt in die Tage, es hatte aufgehört bei Sarah zu ſein ארח כנשים die Weiſe wie bei den Weibern, und es lachte Sarah in ihrem Innern*) und dachte: „nachdem ich gewelkt bin, würde mir noch Wolluſt, und mein Herr iſt alt," (18, 11, 12,) wobei auch dieſes: „mein Herr iſt alt," zu beachten iſt, anzeigend, daß ſie wiederum einem höhern, begierdeloſen Subject zum Objecte

*) Dieſes Lachen im Innern ſowie das Lachen Abrahams und Sprechen in ſeinem Herzen 17, 17, bedeuten eine Freude, die nicht durch ſinnliche Luſt, durch das Außerſichkommen in der fleiſchlichen Begierde, ſondern durch das Innewerden des reinen Lebensgenuſſes, entſteht. Eine — zwar der Form nach in verzerrten und lebloſen Zügen — aber dem Weſen nach in tiefinnerlicher Gemeinſchaft, ſteht das Lachen und Scherzen der Thesmophorien der Athenienſer (S. Creuzer Symb. IV. 462 ff.,) zu dem Lachen Abrahams und Sarahs und dem Scherzen Ismaels; nach Homer (Hymn. in Ceres vs. 204,) lacht die ſehnende, ſuchende, trauernde Ceres neben der ſcherzenden Jambe (auch ein frevelnder Knabe Jacchus wie ein Knabe Aſcalabus, der Sohn der Magd wird genannt) wegen des mehr und mehr aus dem dunkeln Schooß der Erde und der Mutter zum Lichte heraufſtrebenden neuen Lebens.

dient. Durch die leidenſchaftsloſe, unſchuldige Geburt, iſt das Kind der Verheißung, der zweite Adam geboren, und nun iſt die Frage: ob Abraham dieſen von Gott ihm beſtimmten und verheißenen Sohn in ſeiner zwar reinen, aber immer noch ſinnlichen Exiſtenz, Ihm freiwillig objectiviren, zum Opfer bringen werde? Abraham iſt dazu bereit, und wegen dieſer Bereitwilligkeit des Opferbringens wird ihm der Sohn von Gott wiedergegeben und geſegnet; durch Abraham wird alſo Iſaac in ſeiner leiblichen Exiſtenz zum Object des göttlichen Willens und folglich zum unſchuldigen, freudigen Daſein berufen und berechtigt — worin auch der ganze Charakter des letztern ſich ausprägt; Abrahams Unterwerfung in Gott iſt die Urſache der Erhöhung Iſaacs in der Welt. Durch dieſen Opferwillen iſt das patriarchaliſche Glaubensbewußtſein von Gott abwärts nach zweien Seiten fortgeſchritten, und zwar erſtens nach der blos natürlich-wildthätigen in Ismael, und zweitens der menſchlich-ſittlichen und mildthätigen in Iſaac. Gott ſteht nicht mehr der natürlichen Exiſtenz des Menſchen indifferent und noch weniger feindlich gegenüber, daß ſie etwa nur in der Nothwendigkeit der Vernichtung und Aufopferung vor Gott ihr Ziel und ihren Zweck hätte: ſie iſt von Gott erſtens beſtätigt und geſegnet als natürliche Quelle der Erzeugung und Entwickelung in Ismael und zweitens von ihm verheißen, wiedergeboren und geſegnet worden in Iſaac. Durch die Hingabe des Letztern iſt die Menſchennatur geweihet, geheiligt worden, zum Subſtrat des Offenbarwerdens Gottes, ſeines Eingehens in die Peripherie des Außerſichſeins, in die excentriſche Natur des materiellen Daſeins, welche letztere wiederum durch die Aufnahme des

Göttlichen von ihrem rechtmäßigen Nichtbestehenkönnen vor Gott erlöst und in den Gnadenbestand vor ihm erhoben worden. Isaac wurde zur glückseligen Freude, um die die Engel den Menschen beneiden, für das Menschengeschlecht geboren, daß es zum Leben, zum Genuß, zur Liebe und gegenseitigen Vereinigung vor Gott bestimmt und berufen sich fühle. Alle irdischen Güter und Genüsse, Verbindungen und Verhältnisse werden jetzt dem Isaac von Gott gegeben, und zwar nur auf heilsnatürlichem und geschichtlichem Boden; deshalb steht in seiner ganzen Lebensgeschichte, wo nur auf seine Person Bezug genommen wird, immer der Name יהוה, der Heils- und Gnadenwirkende, darf Isaac nicht den göttlichen Boden, das Land der Verheißung, verlassen (26, 2,); auch der von Abraham nach Mesopotamien gesendete Diener, Elieser, um für Isaac eine Frau anzuwerben, ist erfüllt von dem Bewußtsein seiner außergewöhnlichen Sendung, deren Gelingen er an die übernatürliche, besondere Fügung Gottes knüpft, zu Gunsten seines Auserwählten; denn während seines ganzen Geschäftsganges spricht und handelt er im Namen des יהוה. Isaac ist demnach nichts anders als die reale Folge des von Abraham gelegten Glaubensgrundes in Gott, der Lohn des väterlichen Gehorsams (26, 5,); er selbst hat sich kein anderes Verdienst erworben, als der unbedingt gehorsame, opferwillige Sohn gewesen zu sein, in der Erfüllung aller der Bestimmung, die sein Vater ihm für seine Hingabe in Gott auferlegt — welches Verdienst die Schrift ihm dadurch anrechnet, daß sie ihn fragend: „und wo ist das Opferlamm?“ auf die hierauf gegebene Antwort Abrahams: „Gott wird meinen Sohn zum Opferlamm ausersehen“ schweigend, ergeben

und einig mit seinem Vater zur Opferstätte folgen läßt. (22, 7, 8.). Durch ihn ist also mehr ein qualitativer, als quantitativer Fortschritt in dem patriarchalischen Gottesbewußtsein bezweckt worden; Gott verlangt nicht mehr vom Menschen die Entäußerung der natürlichen und geschichtlichen Existenz, Opfer und äußerliche Gebräuche, Pilger- und Märtyrerthum, wie bei Abraham, denn er hat in dem Menschen seine Wohnung genommen, seinen Gnadenthron aufgeschlagen, in dem ihm geopferten menschlichen Willen sein Wohlgefallen gefunden; daher findet sich in seinem ganzen Leben einerseits keine göttliche Bestimmung und Anforderung an ihn, andererseits keine Prüfung, keine außergewöhnliche gottergebene That und Pflichtleistung; nur Einmal bauet er einen Altar und ruft im Namen des Herrn, (26, 25,) als er aus der Gewohnheit seines Lebensfriedens zuerst von Abimelech, alsdann von den Philistern — durch Verschüttung und Streitigmachung seiner gegrabenen Brunnen (V. 16—26) herausgedrängt, und — nach der endlich erlangten Ruhe gemahnt worden, daß er inmitten einer Welt sich befindet, die ihm feindlich gesinnt, und daß er des besondern Schutzes Gottes und des Aufblickes zu ihm bedarf, um sich behaupten zu können. Hingegen hat er in dem sinnlichen und sittlichen Leben die Gotteskraft reich entfaltet und realisirt: in der sittlichen Bestimmung der Ehe durch ihr Bündniß auf dem heiligen Altar der Liebe (24, 67,): in der göttlichen Bestimmung zur Nachkommenschaft durch das fromme Gebet zu Gott (25, 21,): in dem Glauben an die Hülfe und den Segen Gottes, bei seiner Arbeit und dem reichen Ertrag seines Bodens für die sinnliche Nahrung und Wohlhabenheit

(26, 12,): in der Zuverſicht auf den Beiſtand Gottes, der für ihn den Streit gegen die Menſchen geführt, ihm Erweiterung verſchafft und zu Dank ihn verpflichtet hat, (ſ. oben): in der Friedensliebe und Verſöhnung mit ſeinen Haſſern und Feinden, die er gaſtfreundlich bewirthet und zwar nicht nach griechiſch-heidniſcher Sitte, nur während des Aufenthalts in ſeiner Behauſung, ſondern er gab ihnen das Friedensgeleit (V. 26 — 32.) Jedoch wurde in ihm die andere Seite in dem Glaubensleben Abrahams, die transcendentale, verdürftigt, nicht zur Anſchauung gebracht; es fehlte ihm erſtens das ideale Moment der Erhebung, der Vergeiſtigung und Verklärung in Gott, die ascetiſche Richtung des Geiſtes durch das Verſenken in jenes Ueberſeiende, wie es die Platoniker nennen: τὸ ἐπέκεινα τῆσ οὐσίασ, und durch welches Heraustreten aus dem Sinnlichen die menſchliche Seele höhere, göttliche Offenbarungen empfängt; zweitens fehlte ihm das reale Moment der Erhebung zu Gott: in der ſtarken Zuverſicht, und im unerſchütterlichen Vertrauen auf Ihn, einzugehen in den Kampf mit dem Sinnlichen, um die Glaubenskraft darin zu ſtärken und zu ſtählen und im Siege über daſſelbe den göttlichen Namen zu heiligen und zu verherrlichen, ihn Geſtalt gewinnen zu laſſen im Leben. Der Zweck des Menſchen iſt nicht er ſelbſt, ſondern Gott, nicht das menſchliche, ſondern das göttliche Reich ſoll auf Erden gegründet werden, und deshalb ſoll er eingehen in die Entwickelung aller Daſeinsformen und Geſtalten, um ſie in ihrer Veredlung und Vervollkommnung als dienſtbare Geiſter vor Gott, als Träger des göttlichen Thrones zu erweiſen. Iſaac war dazu nicht berufen und nicht befähigt,

denn er ſollte die von Abraham potenzirte Menſchenſchöpfung activiren, ſie als Willensbeſtimmung Gottes zur Exiſtenz, zur concret realen Geſtalt, die unſchuldige Freudigkeit des ſinnlichen Daſeins als das göttlich Beſtimmte zur Anſchauung bringen, die Gottesideen in der Welt excentriren, und da konnte er nicht zu gleicher Zeit den umgekehrten Beruf haben: das Sinnliche zu bekämpfen, zu vergeiſtigen, ſich aus demſelben zu dem Ueberſinnlichen und Uebernatürlichen zu erheben, in Gott zu concentriren; deshalb hatte er auch nicht die Fähigkeit, das Vermögen der Willens- und Geiſtesfreiheit, nicht die Erkenntniß, zu unterſcheiden zwiſchen dem Guten und Böſen; denn ſollte er einerſeits in das außergöttliche Sein durch Realiſirung deſſelben in Gott als ſein Gnadengeſchenk erhaltend eingehen, es affirmiren, ſo konnte er andererſeits keine Selbſtbeſtimmung und Entſcheidung treffen weder für die Negation des Göttlichen noch die des Sinnlichen.

Aber er wurde dadurch für Jacob die Baſis, auf welcher dieſer zu der transcendentalen Gottesanſchauung Abrahams nicht nur idealiter, ſondern, relativ, auch realiter ſich erheben konnte. Die Welt iſt durch Jacob einerſeits eine objectiv göttliche geworden, eine Offenbarungsſtätte der väterlichen Liebe und Gnade Gottes für den Menſchen, zur freien Entfaltung und Benutzung der in ihr wirkenden und ſchaffenden Gotteskraft, andrerſeits als eine zwar nicht extra aber praeter Deum exiſtirende, d. h. eine, Gott ſeinem objectiven Sein nach ein- und ebendeshalb ſeinem ſubjectiven Weſen nach ausſchließende; denn dadurch, daß Gott in ſeinem Außerſichſein die materielle Potenz als eine göttliche activirt,

ist Er in seinem Selbstsein, seinem Wesen zwar darin potenziirt, aber actu außer derselben gesetzt worden. Jacob hatte also eine zwiefache Bestimmung, die des Abraham und des Isaac, zu erfüllen: Gott in und außer der Welt, sein Sein und sein Wesen, dieses repräsentirt durch jenes zu manifestiren, zur göttlichen Immanenz zu bringen; er mußte demnach vor Allem „an demselben Ort ankommen" und darauf liegen, der durch Isaac zum göttlichen Objecte geworden, von der Anschauung der von Gott getragenen und erhaltenen, sein Sein realisirenden Welt*) ausgehen und fortschreiten zu dem transcendentalen Wesen Gottes, um es in dieselbe hinabzuziehen. Und in der That, als er den durch die Engel mit der Welt vermittelnden Gott auf der Schöpfungsleiter stehen sah, rief er mit Verwunderung aus: Fürwahr Jehova

*) Die Fixirung des unsichtbar Göttlichen in der Welt wird von der Schrift durch מקום „Ort" bezeichnet, und das וישגע במקום „und er traf einen Ort" (Genes. 28, 11) steht in Beziehung zu dem וירא את המקום מרחוק „und er sah den Ort von Ferne" (22, 4,) — wo das וירא ... מרחוק das Schauen der zukünftigen göttlichen Objectivirung des Isaac andeutet — und dem הנה המקום אתי „siehe, der Ort ist bei mir" (Exod. 33, 21,) — die permanente Anwesenheit des göttlichen Seins und Wesens in der Welt bezeichnend —; wenn Mendelssohn in seinem Commentar zur Torah (28, 11) wegen des Patach ב des במקום als den zur Zeit Moses bekannten Ort bezeichnet, im Gegensatz zu der Erklärung Raschi's, daß es sich auf (22, 4) zurück bezieht, wo auf den Berg Moriah hingedeutet wird: so ist es nach unserer Auffassung nicht nur kein Gegensatz, vielmehr haben beide Schriftstellen 22, 4 und 33, 21 ein gemeinschaftliches sich ergänzendes Verhältniß mit einander, auf die 28, 11 mit dem Janusgesicht blickt.

wohnet*) an dieſem Orte, und ich wußte es nicht!“ (28, 16,) er erfuhr, daß das göttliche Subject zwar verſchieden, aber nicht geſchieden iſt von der Welt, daß es mit ihr in Beziehung ſtehe, durch die perſonificirten Gotteskräfte in ihr vermittelt werde. Durch das Erſcheinen des göttlichen Weſens als Subject wurde ihm das göttliche Object in der Welt hypoſtaſirt, lebendig geſtaltet, hörte auf blos ein Göttliches zu ſein, wurde das Göttliche der perſönlichen, objectiven Erſcheinung, ohne welche es ein titulus sine re wäre.**) Dieſe fortgeſchrittene Stufe der Anſchauung des göttlich Perſönlichen in der Welt wird ſchon, wie dies gewöhnlich geſchieht, in der ihr nächſt vorangegangenen Stufe vorbereitet, wo Iſaac den Jacob ſegnet: „und es gebe dir der Gott . . .“ (27, 28,) Deshalb giebt er allen ereignißvollen Oertern göttliche Namen, allen höhern Erſcheinungen göttliche Geſtalt, allem Daſein göttliche Beſtimmung; namentlich realiſirt er ſeine Gottesanſchauung dadurch, daß er das Vollkommene und Vollendete Gott vindicirte, in dem Verzehnten aller Güter, in dem Sicherheben

---

*) Das hier gebrauchte יש bedeutet die concrete Manifeſtation, die reale Geſtalt; ſ. Buxtorf in voce יש; Aben Eſrah zu Exod. 26, 1, — wo er das Wort auf zwiefache Weiſe erklärt . . . . ראוך יש שהוא גוף ויש יש שאינו גוף, — will nun jenes auf Gott nicht angewendet wiſſen, was jedoch inſofern unrichtig iſt, als daß es zwar nicht die materielle, wohl aber die perſönliche Geſtaltung Gottes im Leben bezeichnet. Vgl. Exod, 17, 7.

**) Deshalb wird ihm nicht der Jehova zum Jehova, weil er als ſolcher nur ſubjectivideal, wohl aber zum Elohim, (17, 21), in welchem er objectivreal iſt.

und Aufbauen zu ihm innerhalb der Erscheinungswelt; nicht nur wie Abraham, der die Welt in Gott, und nicht nur wie Isaac, der Gott in der Welt aufgehen ließ. Er nahm also die beiden frühern Stufen der Entwickelung in sich auf,*) stieg von dem göttlich-immanenten Object des Isaac zu dem göttlich-transcendentalen Subject des Abraham hinauf zur Subject-Objectivität Gottes, jedoch nur quantitativ wesentlich fortschreitend; er machte das nur substanziell-göttliche Object des Isaac, zum Persönlich-Göttlichen, hingegen das nur transcendental-göttliche Subject des Abraham zum relativ-immanenten Subject, aber beiden, dem Subject und Object fehlte, jenem das Intensive, diesem das Extensive der frühern Stufen; er glaubte erstens, daß er dem göttlichen Wesen, dieses ihm nur theil- und bedingungsweise angehöre, gab ihm nicht, wie Abraham, Alles hin, sondern nur das Zehnte, rief nicht wie dieser Alles im ausschließlichen Namen Gottes, sondern benannte Alles nur mit Gott; zweitens war ihm nicht wie Isaac überall und in Allem und stets unmittelbar Göttliches,

*) Dieses Aufgehen Abrahams und Isaacs in Jacob scheint der Ausführung der Midraschim: Rabb. und Jalv. zu Grunde zu liegen, daß die erstern mit dem letztern eine Namensgemeinschaft haben; namentlich wird daselbst (zu Toldoth, Anfang) der Ausspruch: אברהם נקרא ישראל „Abraham wird Israel genannt" als מילתא עמיקתא „ein tiefsinniger" bezeichnet, wozu der Erklärer Matnoth Kehunah folgerichtig bemerkt, daß damit der Widerspruch aufgehoben ist, zwischen der Angabe, daß die Israeliten 430 Jahre in Egypten geweilt (Exod. 12, 40) und dem wirklichen Aufenthalt derselben, der nur 210 Jahre gedauert, indem Israels Entfremdung in Egypten von Abraham an gerechnet wird.

Uebernatürlichen, oder: שדי wie נפש mit dem suff. reflex.: meine Macht, der in der Natur ſich individualiſirende, ſelbſtbeſitzende Gott. (S. weiter unten.) Dieſe Macht kündet ſich deshalb zuerſt an bei dem göttlichen Gebot an Abraham zur Beſchneidung, weil ſie eben als die über das Natürliche hinausgreifende, daſſelbe beſchränkende Macht, die Berechtigung hat, das Schrankengeſetz des Sinnlichen, das göttliche Gepräge am Fleiſche zu emaniren; dieſes Ankündigen der übernatürlichen Macht Gottes durchſchauerte Abraham demuthsvoll, und er fiel auf ſein Angeſicht, weil die Offenbarung des ſich in der Welt individualiſirenden Göttlichen, ihn aus ſeiner blos idealen, abſtrakten, in die reale, concrete Anweſenheit Gottes hineindrängt. Zu Iſaac ſpricht Gott nicht mit dieſem beſondern Namen, aus dem, zu einem andern Zwecke bereits angeführten Grunde, weil er nämlich dieſem die Negation des Sinnlichen in ſich einſchließenden Gottesnamen nicht mit der Beſtimmung der Poſition des Sinnlichen vereinigen konnte; nur dem Jacob giebt er mit dieſem Gottesnamen den Segen (28, 3) wobei er zugleich concreter, entwickelter hervortritt als bei Abraham — was ſchon durch die höhere Stufe bezeichnet wird, von welcher aus Gott ihm dieſen Namen ankündigt, und worauf in der Schrift ein großes Gewicht zu legen iſt; bei Abraham nämlich heißt es: „und er (in der dritten Perſon) ſprach zu ihm: אני אל שדי (17, 1) — bei Jacob hingegen:" und Elohim (in der zweiten Perſon) ſprach zu ihm: אני אל שדי (ibid. 35, 11,) alſo von der bereits erſtiegenen Elohimſtufe iſt ihm dieſer Name erkennbar; auch hat Jacob vor der Ankündigung dieſes Gottesnamens bereits einen zweiten

Namen ישראל erhalten, der ihn zu jenem führen mußte, während Abraham erst nach dem Offenbarwerden dieses Gottesnamens eine Namensvergrößerung erhalten.

So sehen wir die drei Patriarchen von einem organisch gegliederten Lebensprincip durchdrungen, aus ihm heraus nach verschiedenen Seiten und Richtungen und mit verschiedener Fähigkeit und Kraftentfaltung manifestiren die Gottesidee über und in der Welt und für die göttliche Pflichtbestimmung des Menschen in der Beherrschung des Sinnlichen. Ausgehend von einem und demselben Glaubensgrunde an den einen Gott, trennen und verlassen sie sich in der Art und Weise der Manifestirung dieses Glaubens quantitativ und qualitativ, um durch verschiedene Entwickelungsstufen die Gottesidee beziehungsreicher und lebensvoller zu gestalten. Absolut also eins und einig in dem Glauben an Gott, offenbaren sie ihn relativ verschieden und zwar in folgendem Verhältniß: Abraham als Gott-Gott: (vgl. Genes. 15, 2, 8, אדני ה') Isaac: Gott-Mensch: Jacob: Gott-Mensch-Verstand, oder: Gott-Subject: Gott-Object: Gott-Subject-Object.

Bevor wir jedoch ihren Einfluß untersuchen, den sie auf die spätere Offenbarungsgestaltung ausgeübt haben, müssen wir zuerst die Gestalt ins Auge fassen, in welcher sie sich concentrirt und zu einem Ganzen verschmolzen haben, um dadurch das geeignete Verbindungsmittel, das Medium zu finden, durch welches ihre Gottesanschauung zur spätern Offenbarungsquelle geworden ist.

Wir haben bereits erfahren, daß von der letzten Entwickelungsstufe aus, auf welche die Patriarchen auf der Leiter der Gotteserkenntniß in Jacob sich erhoben, Gott und die Welt

zwar nicht geſchieden, wohl aber verſchieden von einander waren, in ſtarrem unbeweglichem Verhältniß zu einander ſtanden, geſchweige denn, daß ſie ſich gegenſeitig lebendig durchdrungen, Gott als Subject, der Menſch als Object in einander aufgehen, Geſtalt und Charakter gewinnen ſollten. Dies iſt nur möglich durch den heiligen Geiſt, vermittelſt deſſen Gott zum Menſchen hinab-, der Menſch zu Gott hinaufſteigt, und ein Leben leben. Joſeph erſtieg dieſe Geiſtesſtufe; der Sohn, der dem Vater die Augen zudrücken ſollte (46, 5) war beſtimmt, die Gottesanſchauung des letztern und die ſeiner Väter in ſich concentrirt, lichter, geiſtiger aufzunehmen; in ihm deſtilliren und verklären ſich alle frühern Momente des Glaubens durch Verinnerlichung ihrer äußerlichen Geſtalt zu einem göttlich-menſchlichen Geiſt*)

*) Die vielen Hypotheſen, die über Joſeph's Charakter, Fähigkeit und Beruf aufgeſtellt werden, bewegen ſich in den extremſten Anſchauungen; ſo halten ihn Einige für den egyptiſchen Amaſis, (Thoth, Hermes,) Einige für einen Prieſter zu Heliopolis, Manetho Oſarſiph, Andere für den Erfinder und namentlich Begründer der egyptiſchen Philoſophie, Arzneikunde, Politik und Staats-Oekonomie, für ein lebendige Polyglotte, und endlich Andere für eine in Menſchengeſtalt gehüllte rein göttliche Perſönlichkeit. Juſtin (bei Trogus ibid Lib. II. cap. 1.) ſagt: (Lib. XXXVI c. 2.: Joseph exactus ingenium veritus Patres, ubum interceptum peregrinis mercatoribus vendidisse: ab iis deportatum in Aegyptum. eum magicas ibi artes solerti ingenio percepisse: brevi ipsi magi parcerum duisse. nam et prodigiorum sagacissimum fuisse et somniorum primum intelligentissimum conditionem, nihilque divini juris humanique ei incognitum. virum fuisse. Eine Stelle dieſes Pſalms wird gefunden im Pſalm. cap. 105, V. 21, 22.

Baldensis (Hist. Phil. Gen. c. I. §. 3.) läßt ihn auf Befehl

der das Vermittelungsprincip iſt zwiſchen dem Vergangenen und Zukünftigen, dem Beſondern und Allgemeinen, dem Idealen und Realen. Die Unterlage, von welcher aus er ſich erhebt zu ſeiner göttlichen Beſtimmung, bilden ſeine

---

Pharao's eine Heliopolitaniſche Prieſtertochter heirathen, wodurch er mit den philoſophiſchen Prieſtern Egyptens eine intime Freundſchaft unterhielt. Hornius (l. c. X. p. 116,) geht noch weiter: „Inde factum esse, ut Mercurii nomine Josephus omnis eruditionis et philosophiae auctor apud Aegyptios celebraretur, doctrinamque ejus in scholis atque academiis traditam verae philosophiae placita ad posteros propagarint. Um dieſer letzten Anſicht die Spitze aufzuſetzen, meint Conf. Fabricius. (Cod. pseud. epigr. V. T. T. I. pag. 760.) Inde habuisse Aegyptios: mundum habere principium, animamque esse immortalem; inde factum, ut medicae artis peritus parentis demortui corpus medicis condendum tradiderit: magnam vero prudentiam practicam in administrando felicissime tanto regno, inque remediis contra famem internecinam allatis enituisse: atque inter civilis et domesticae philosophiae doctores summo loco esse reponendum.

Indeß, ſoſehr wir mit Brucker die eben vernommenen Anſichten über Joſeph, als den Merkur oder als den Philoſophen ex professo, für unbegründete, der Bibel fremde halten, ſo können wir doch die verwandſchaftlichen Ideen, die zwiſchen ihm und dem Hermes (Merkur) des Heidenthums obwalten, nicht in Abrede ſtellen. Dieſer iſt das perſonifizirte, geiſtige Leben, der Genius der höchſten Wiſſenſchaft und Weisheit, der Vater der Buchſtabenſchrift; auch war es jener alte Beher- und Schlangenträger, dem noch bis in die ſpäteſte Zeit der Egyptier die Kunde der aſtrologiſchen Botanik und die Bereitung der heilſamen Kräutersäfte zuſchrieb (S. Creuz. Symb. II. p. 30b): er wandelt zwiſchen Himmel und Erde auf und ab, iſt Cosmus, die vermittelnde Gottheit, der Luna war er beigegeben als der Samenträgerin und fruchtbaren Mutter (ibid.

beiden Träume, in welchen Menſch und Natur, Himmel und Erde, Eltern und Geſchwiſter ſich vor ihm beugen, ihn als ihren Zweck und Herrn anerkennen; zuerſt beugen ſich der Brüder Garbenbunde vor dem ſeinigen (37, 7,) alsdann Sonne, Mond und eilf Sterne (9,) — was der Vater als Ahnung einer verhängnißvollen Zukunft in ſich aufbewahrt, (11) aber die Brüder veranlaßt zum größern Haß und Neid gegen ihn, und ſpäter zu ſeiner Erniedrigung durch das Werfen in die Grube und durch das Verkaufen als Handelsgut an die handelstreibenden Iſmaeliten (28). Der Verkauf Joſephs ſteht hier bedeutungsvoll in Beziehung zu den Iſmaeliten, den Nachkommen des von Abraham verdrängten Naturſohnes Iſmael, um den Sohn der Verheißung Iſaac, in dem Alleinbeſitz der verheißungsvollen Zukunft zu erhalten. Die dem Sinnengenuß fröhnenden, von den Mägden erzeugten Kinder des letzten der Patriarchen, vereinigten ſich alſo mit den nur irdiſchen Gewinn und Vortheil ſuchenden Nachkommen*) des erſten, um den Fortträger der Verheißung zu vernichten, die ganze Heilsgeſchichte für die Zukunft, als ungeſchehen zu machen. Mit kühnem, majeſtätiſchen Schwung erhebt ſich hier der Geiſtesblick der

---

eod. 323 f.;) er iſt nicht blos ὁ λόγιος ſondern auch ὁ λογος ſelber, als agrariſche Intelligenz das ewige Brod, der Labetrunk aus dem Gnadenkelch; er iſt der Führer der Träume; Ἀναχήσιος heißt er als der Gute, der Bosheit und Uebel aller Art abwehrt, der ein Feind alles Frevels iſt, (ibid. eod. 621.)

*) Bedeutungsvoll wird 37, 2, als der Grund und die Veranlaſſung des Haſſes und Neides gegen Joſ., ſein Verhältniß zu den Söhnen der Mägde angegeben, deren Uebelrede er dem Vater anbrachte.

Geſchichte zu einer Fernſicht in eine vielhundertjährige Zukunft, indem ſie den Jehuda als den Veranlaſſer und Vermittler einerſeits der Lebensrettung, andererſeits des Verkaufs Joſephs hinſtellt. Der Mann, der zum Träger der geſchichtlichen Zukunft des Volkes Iſrael beſtimmt, (Geneſ. 49, 8 — 11) greift in ſeine Vorgeſchichte verhängnißvoll ein, indem er nicht nur den von Gott berufenen Sendboten und Herold für die Niederlaſſung Iſraels in Egypten, und wie wir ſpäter ſehen werden, auch für die Erlöſung deſſelben, den Iſmaeliten verkauft, ſondern auch die väterliche Erlaubniß, den Benjamin nach Egypten mitzuſchicken, durch die gegebene Bürgſchaft ſeines Selenheils verſchafft, (43, 9) alſo die dadurch gewordene Wiedererkennung Joſephs und die Ueberſiedelung der Familie Jacobs bewirkt. Auch die Epiſode, die die Schrift in die Geſchichte Joſephs hineinflicht, das Verhältniß Jehuda's zu Thamar enthaltend, bildet ein Mittelglied in der Geſchichtskette, die für die Zukunft des iſraelitiſchen Volkes zu einem und demſelben Plane geſchmiedet worden, um nämlich die Nachkommen des Stammes Jehuda an Thamar anzuknüpfen, ſie ſpäter in Ruth und David aufnehmen zu können. Wieder zu Joſeph zurückkehrend und zwar als zu dem von den Iſmaeliten an Potiphar in Egypten verkauften Knecht, ſehen wir ihn in dem Hauſe ſeines Herrn geſegnet von יהוה, glücklich in allem ſeinem Thun; ſein Herr ſehend, daß ה' mit ihm iſt und ihn beglückt, bezeugt ihm beſondere Gunſt, ſetzt ihn zum Aufſeher über ſein Haus und vertraut ihm alle ſeine Habe (39, 1. ff.) Der göttliche Verfaſſer häuft hier unmittelbar nacheinander wie nirgends den Namen ה', den

er absichtlich fünfmal wiederholt anwendet, wo er einige ersparen und selbst dann noch mit dem Namen Elohim hätte abwechseln können, namentlich in dem Munde eines Egyptiers. Diesem häufigen Gebrauche des Namens Jehova liegt nun deutlich die Absicht zu Grunde: erstens in Josephs Geschick ein höheres, göttliches Wirken offenbar werden zu lassen, als das in der natürlichen Weltordnung und in dem gewöhnlichen Geschickeswechsel der Menschen; zweitens und vornämlich soll hier das immanente Handeln Jehovas, sein intimes, lebensgemeinschaftliches Verhältniß zu Joseph angezeigt werden; in diesem ist er zur lebendigen Gestalt, zum wesentlichen Geist geworden, hat sich ihm mitgetheilt, ihn begabt und befähigt, mit der Kraft und im Namen Gottes Außergewöhnliches zu verrichten, die schwierigen Lebensräthsel zu lösen, die von Gott eingegebenen, die Zukunft in sich verbergenden Träume klar und wahr zu deuten, und sich auf diese übernatürliche Weise zum Gipfel des Glückes und Ruhmes und zum Förderer der göttlichen Bestimmung zu erheben. Als eine Wirkung seines göttlichen Geistes ist der Widerstand anzusehen, den er der Lockung und Versuchung der Potiphar standhaft entgegengesetzt hat und lieber, als Märtyrer der Tugend, sich in den Kerker werfen, als daß er in die Netze der Verführung sich verstricken ließ; denn es ist nicht die Furcht vor dem Entdecktwerden der bösen That und der darauf folgenden Strafe, die ihn davon abhielt, da er ihr einräumt: „mein Herr weiß nicht, was bei mir im Hause geschieht ... Niemand ist größer als ich in diesem Hause ...“; er hat also nichts zu fürchten, und dennoch will er diese große Uebelthat nicht begehen,

um nicht gegen Elohim zu sündigen (39, 8, 9). Zugleich aber werden wir mit dieser Aeußerung Josephs in die Gottesanschauung desselben eingeführt, mit der er über die seiner Väter hinausgeschritten und von welcher er in allem seinen Thun und Streben geleitet war. Gerade wegen seiner Selbstständigkeit und Machtvollkommenheit, deren er in des Herrn Haus besaß, hielt er es für eine so große Sünde gegen Gott, wenn er sich durch ihn nicht von der Uebelthat abhalten ließe, ihn da verleugnen wollte, wo er außer ihm nichts zu fürchten hatte. Joseph fühlte sich mit Elohim ganz verbunden, denkend, redend und wirkend in dessen Geiste und Namen. Durch die intime Beziehung, in welcher Jehova zu seinem Lebensgeschick sich befindet, dasselbe bestimmt und überwacht, ist Elohim ihm näher gerückt, steht mit ihm in unmittelbarem Verkehr, ist sein Berather und Leiter auf allen seinen Wegen.*) In demselben Verhältniß wie sein

*) Die Schrifterklärer verlieren alle Contenance, jede haltbare Position, die sie in der Vertheilung und Anwendung der Gottesnamen in der Genesis eingenommen, sobald sie an die Geschichte Josephs herantreten. Die Hauptcriterien, die die Vertheidiger der Urkunden- und Fragmenten-Hypothesen in der Differenz der Gottesnamen leiten, werden hier unerkennbar durcheinander geworfen, spurlos vermischt; der Elohim bringt unerwartet in den jehovistischen Zusammenhang und umgekehrt, so daß die vermeintliche, sachliche und sprachliche Verschiedenheit der Gottesnamen hier vor den Augen verschwindet. De Wette (Lehrbuch der historisch kritischen Einleitung S. 194) steht daher auf seinem Standpunkt in dieser Stelle unauflösbare Widersprüche, Verschiedenheiten und Verwirrungen; er meint: Einiges „ist vielleicht eine fremde Zulage," Anderes „scheint sich nicht zu vertragen," und wieder Anderes

Jehova ſich von dem des Jacob unterſcheidet, daß er nicht nur wie dieſem immanent, ſondern auch permanent, — wiewohl immer noch als paſſiver Befehlshaber latent in der Welt iſt: unterſcheidet ſich auch ſein Elohim von

---

„könnte interpolirt ſein;“ wie man bei ſo armſeligen Ausflüchten, auf ſolchen faulen Krücken die Urkundenhypotheſen dennoch aufrecht erhalten will, auch nur mit einem Scheine von Wahrhaftigkeit, bleibt uns ein Räthſel. Aber auch die Vertheidiger der Einheit des Pentateuch kommen hier außer Faſſung, und wiſſen ſich nicht zu rathen. Hengſtenberg S. 383 iſt mit ſeinem Jehova allerdings auf gebahntem Wege „der ſpeciellen Vorſehung, welche über dem erwählten Geſchlechte waltet;“ nach ihm haben Joſephs Schickſale „nicht etwa eine individuelle, ſondern eine nationalkirchliche Bedeutung“; aber alsdann ſteht der Elohim hier ganz am unrechten Orte. H's. Rechtfertigung (384) „im Geſpräche mit einer heidniſchen Frau mußte der Elohim gewählt werden,“ wird durch Stellen, wie Geneſ. 14, 22, 24, 35, 39, 3, widerlegt. Und es iſt zu befremden, wie er den kraſſen Widerſpruch, in den er ſich einſpinnt, nicht fühlt; S. 383 ſtehen Joſephs Schickſale nnter der Leitung der ſpeciellen Vorſehung u. ſ. w. und S. 385 ſoll gerade da, wo dieſe ſpecielle Vorſehung in ihre Function tritt, eine allgemeine, gewöhnliche göttliche Beſtimmung vorwalten; ſo bei den Traumdeutungen, bei der Namengebung der Kinder, bei der Unterredung mit den Brüdern, zu denen er nicht mit Jeh. ſprechen durfte, um ſich nicht zu verrathen: und nachdem er ſich zu erkennen gegeben? da wird ein anderer Grund bei den Haaren hergeholt. Grammberg (S. 87,) Delitzſch (S. 352) u. A. können nicht umhin, ſich ein testimonium paupertatis auszufertigen. Drechsler (S. Delitzſch ibid. eod.) hat hier wieder einen Seherblick gethan: „Grundton und scopus des ganzen Zeitraumes iſt יהוה als אלהים als שדי אל zu erweiſen. Fehlen durfte יהוה in der Geſchichte Joſephs nicht gänzlich, es iſt auch da ſo

dem Jacobs, daß er durch ihn, für ihn permanent wirksam, während er zu Jacob nur an bestimmten Orten und zu bestimmten Ereignissen und beim Aufbauen und Aufrufen zu ihm erscheint und thätig ist. Daß er von diesem Stand-

---

nöthig wie das Subject einem Satze, deshalb wird es c. 39 so sehr gehäuft. Von יהוה gehts aus und zu Elohim gehts fort. So in der Geschichte Abrahams und Jacobs, so auch hier. Daß Jeh. Elohim ist, d. i. Personen und Schicksale lenkt, wird immer augenfälliger. Unvermerkt wird Joseph, unvermerkt werden Alle mehr und mehr auf Anerkennung Jehova's als El Schaddai's geführt, und diese Bewegung des Bewußtseins spiegelt sich in der Sprache durch Ueberhandnehmen des Elohim ab" נבא ולא ידע מה נבא, „er weissagte, wußte aber nicht was er weissagte," könnte man hier mit Recht auf Drechsler anwenden. יהוה ist das Subject nicht nur der Gottesname der Patriarchen, sondern auch von der Menschenschöpfung an, aber als verhülltes Subject, als persona incognita, wovon nur eine vermittelte, relative Wirksamkeit prädicirt werden konnte, in der Beziehung zum Außersichsein, aber nicht eine absolute, in dem An- und Fürsichsein. Je sichtbarer, näher und stetiger der יהוה zu den Personen und Ereignißen in Beziehung tritt, desto bestimmter, concreter, individueller werden die von ihm entäußerten, ihn mit der Welt vermittelnden Kräfte. Ueberblicken wir von diesem Gesichtspunkte aus die Entwickelungsstufen, die Rangordnung, welche die unter dem Subject יהוה als Objecte stehenden Gottesnamen in dem ganzen ersten Buche Moses einnehmen, so werden wir sie je nach der fortgeschrittenen Beziehung zu ihrem gemeinschaftlichen Subject unter veränderten Namen und Character, in verschiedener Bestimmung und Thätigkeit finden.

Bei der materiellen Schöpfung ist das Subject יהוה ganz verborgen, steht in Wesen und Person ohne alle Beziehung zur Entäußerung und Activirung des außergöttlichen Seins, und ist

zwar nicht geſchieden, wohl aber verſchieden von einander waren, in ſtarrem unbeweglichem Verhältniß zu einander ſtanden, geſchweige denn, daß ſie ſich gegenſeitig lebendig durchdrungen, Gott als Subject, der Menſch als Object in einander aufgehen, Geſtalt und Charakter gewinnen ſollten. Dies iſt nur möglich durch den heiligen Geiſt, vermittelſt deſſen Gott zum Menſchen hinab-, der Menſch zu Gott hinaufſteigt, und ein Leben leben. Joſeph erſtieg dieſe Geiſtesſtufe; der Sohn, der dem Vater die Augen zudrücken ſollte (46, 5) war beſtimmt, die Gottesanſchauung des letztern und die ſeiner Väter in ſich concentrirt, lichter, geiſtiger aufzunehmen; in ihm deſtilliren und verklären ſich alle frühern Momente des Glaubens durch Verinnerlichung ihrer äußerlichen Geſtalt zu einem göttlich-menſchlichen Geiſt*)

*) Die vielen Hypotheſen, die über Joſeph's Charakter, Fähigkeit und Beruf aufgeſtellt worden, bewegen ſich in den extremen Anſchauungen; ſo halten ihn Einige für den egyptiſchen Anubis, (Thoth, Hermes,) Einige für einen Prieſter zu Heliopolis, Namens Oſarſiph, Andere für den Erfinder und namentlich Begründer der egyptiſchen Philoſophie, Arzeneikunde, Politik und Staats-Oekonomie, für eine lebendige Polyglotte, und endlich Andere für eine in Menſchengeſtalt gehüllte rein göttliche Perſönlichkeit. Juſtin (bei Bruder ibid Lib. II, cap. I.) ſagt: (Lib. XXXVI c. 2.) Joseph excellens ingenium veritos fratres, clam interceptum peregrinis mercatoribus vendidisse: ab iis deportatum in Aegyptum, cum magicas ibi artes solerti ingenio percepisset: brevi ipsi regi percharum fuisse, nam et prodigiorum sagacissimum fuisse et somniorum primum intelligentiam condidisse, nihilique divini juris humanique et incognitum visum fuisse. Eine Spitze dieſer Anſicht wird gefunden im Pſalm. cap. 105, V. 21, 22.

Buddeus (Hiſt. Phil. Ebr. c. I. §. 9.), läßt ihn auf Befehl

der das Vermittelungsprincip iſt zwiſchen dem Vergangenen und Zukünftigen, dem Beſondern und Allgemeinen, dem Idealen und Realen. Die Unterlage, von welcher aus er ſich erhebt zu ſeiner göttlichen Beſtimmung, bilden ſeine

---

Pharao's eine Heliopolitaniſche Prieſtertochter heirathen, wodurch er mit den philoſophiſchen Prieſtern Egyptens eine intime Freundſchaft unterhielt. Hornius (l. c. X. p. 116,) geht noch weiter: „Inde factum esse, ut Mercurii nomine Josephus omnis eruditionis et philosophiae auctor apud Aegyptios celebraretur, doctrinamque ejus in scholis atque academiis traditam verae philosophiae placita ad posteros propagavisse. Unb dieſer letzten Anſicht die Spitze aufſetzend, meint Conf. Fabricius. (Cod. pseud. epigr. V. T. T. I. pag. 760.) Inde habuisse Aegyptios: mundum habere principium, animamque esse immortalem; inde factum, ut medicae artis peritus parentis demortui corpus medicis ovandendum tradiderit: magnam vero prudentiam practicam in administrando felicissime tanto regno, inque remediis contra famem internecinam allatis enituisse: sique inter civilis et domesticae philosophiae doctores summo loco esse reponendum.

Indeß, ſoſehr wir mit Brucker die eben vernommenen Anſichten über Joſeph, als den Merkur oder als den Philoſophen ex professo, für unbegründete, der Bibel fremde halten, ſo können wir doch die verwandſchaftlichen Ideen, die zwiſchen ihm und dem Hermes (Merkur) des Heidenthums obwalten, nicht in Abrede ſtellen. Dieſen iſt das perſonificirte, geiſtige Leben, der Genius der höchſten Wiſſenſchaft und Weisheit, der Vater der Buchſtabenſchrift; auch war es jenes alte Becher- und Schlangenträger, dem noch bis in die ſpäteſte Zeit der Egyptier die Kunde der aſtrologiſchen Botanik und die Bereitung der heilſamen Kräutertränke zuſchrieb (S. Creuz. Symb. II. p. 394): er wandelt zwiſchen Himmel und Erde auf und ab, iſt Cadmus, die vermittelnde Gottheit, der Luna war er beigegeben als der Samenträgerin und fruchtbaren Mutter (ibid.

beiden Träume, in welchen Menſch und Natur, Himmel und Erde, Eltern und Geſchwiſter ſich vor ihm beugen, ihn als ihren Zweck und Herrn anerkennen; zuerſt beugen ſich der Brüder Garbenbunde vor dem ſeinigen (37, 7,) alsdann Sonne, Mond und eilf Sterne (9,) — was der Vater als Ahnung einer verhängnißvollen Zukunft in ſich aufbewahrt, (11) aber die Brüder veranlaßt zum größern Haß und Neid gegen ihn, und ſpäter zu ſeiner Erniedrigung durch das Werfen in die Grube und durch das Verkaufen als Handelsgut an die handelstreibenden Iſmaeliten (28). Der Verkauf Joſephs ſteht hier bedeutungsvoll in Beziehung zu den Iſmaeliten, den Nachkommen des von Abraham verdrängten Naturſohnes Iſmael, um den Sohn der Verheißung Iſaac, in dem Alleinbeſitz der verheißungsvollen Zukunft zu erhalten. Die dem Sinnengenuß fröhnenden, von den Mägden erzeugten Kinder des letzten der Patriarchen, vereinigten ſich alſo mit den nur irdiſchen Gewinn und Vortheil ſuchenden Nachkommen*) des erſten, um den Fortträger der Verheißung zu vernichten, die ganze Heilsgeſchichte für die Zukunft, als ungeſchehen zu machen. Mit kühnem, majeſtätiſchen Schwung erhebt ſich hier der Geiſtesblick der

---

eod. 323 f.;) er iſt nicht blos ὁ λόγιος ſondern auch ὁ λογος ſelber, als agrariſche Intelligenz das ewige Brod, der Labetrunk aus dem Gnadenkelch; er iſt der Führer der Träume; Ἀναχήσιος heißt er als der Gute, der Bosheit und Uebel aller Art abwehrt, der ein Feind alles Frevels iſt, (ibid. eod. 621.)

*) Bedeutungsvoll wird 37, 2, als der Grund und die Veranlaſſung des Haſſes und Neides gegen Joſ., ſein Verhältniß zu den Söhnen der Mägde angegeben, deren Uebelrede er dem Vater anbrachte.

Geſchichte zu einer Fernſicht in eine vielhundertjährige Zukunft, indem ſie den Jehuda als den Veranlaſſer und Vermittler einerſeits der Lebensrettung, andererſeits des Verkaufs Joſephs hinſtellt. Der Mann, der zum Träger der geſchichtlichen Zukunft des Volkes Iſrael beſtimmt, (Geneſ. 49, 8 — 11) greift in ſeine Vorgeſchichte verhängnißvoll ein, indem er nicht nur den von Gott berufenen Sendboten und Herold für die Niederlaſſung Iſraels in Egypten, und wie wir ſpäter ſehen werden, auch für die Erlöſung deſſelben, den Iſmaeliten verkauft, ſondern auch die väterliche Erlaubniß, den Benjamin nach Egypten mitzuſchicken, durch die gegebene Bürgſchaft ſeines Selenheils verſchafft, (43, 9) alſo die dadurch gewordene Wiedererkennung Joſephs und die Ueberſiedelung der Familie Jacobs bewirkt. Auch die Epiſode, die die Schrift in die Geſchichte Joſephs hineinflicht, das Verhältniß Jehuda's zu Thamar enthaltend, bildet ein Mittelglied in der Geſchichtskette, die für die Zukunft des iſraelitiſchen Volkes zu einem und demſelben Plane geſchmiedet worden, um nämlich die Nachkommen des Stammes Jehuda an Thamar anzuknüpfen, ſie ſpäter in Ruth und David aufnehmen zu können. Wieder zu Joſeph zurückkehrend und zwar als zu dem von den Iſmaeliten an Potiphar in Egypten verkauften Knecht, ſehen wir ihn in dem Hauſe ſeines Herrn geſegnet von יהוה, glücklich in allem ſeinem Thun; ſein Herr ſehend, daß ה' mit ihm iſt und ihn beglückt, bezeugt ihm beſondere Gunſt, ſetzt ihn zum Aufſeher über ſein Haus und vertraut ihm alle ſeine Habe (39, 1. ff.) Der göttliche Verfaſſer häuft hier unmittelbar nacheinander wie nirgends den Namen ה', den

er absichtlich fünfmal wiederholt anwendet, wo er einige erſparen und ſelbſt dann noch mit dem Namen Elohim hätte abwechſeln können, namentlich in dem Munde eines Egyptiers. Dieſem häufigen Gebrauche des Namens Jehova liegt nun deutlich die Abſicht zu Grunde: erſtens in Joſephs Geſchick ein höheres, göttliches Wirken offenbar werden zu laſſen, als das in der natürlichen Weltordnung und in dem gewöhnlichen Geſchickeswechſel der Menſchen; zweitens und vornämlich ſoll hier das immanente Handeln Jehovas, ſein intimes, lebensgemeinſchaftliches Verhältniß zu Joſeph angezeigt werden; in dieſem iſt er zur lebendigen Geſtalt, zum weſentlichen Geiſt geworden, hat ſich ihm mitgetheilt, ihn begabt und befähigt, mit der Kraft und im Namen Gottes Außergewöhnliches zu verrichten, die ſchwierigen Lebensräthſel zu löſen, die von Gott eingegebenen, die Zukunft in ſich verbergenden Träume klar und wahr zu deuten, und ſich auf dieſe übernatürliche Weiſe zum Gipfel des Glückes und Ruhmes und zum Förderer der göttlichen Beſtimmung zu erheben. Als eine Wirkung ſeines göttlichen Geiſtes iſt der Widerſtand anzuſehen, den er der Lockung und Verſuchung der Potiphar ſtandhaft entgegengeſetzt hat und lieber, als Märtyrer der Tugend, ſich in den Kerker werfen, als daß er in die Netze der Verführung ſich verſtricken ließ; denn es iſt nicht die Furcht vor dem Entdecktwerden der böſen That und der darauf folgenden Strafe, die ihn davon abhielt, da er ihr einräumt: „mein Herr weiß nicht, was bei mir im Hauſe geſchieht ... Niemand iſt größer als ich in dieſem Hauſe ...“; er hat alſo nichts zu fürchten, und dennoch will er dieſe große Uebelthat nicht begehen,

um nicht gegen Elohim zu sündigen (39, 8, 9). Zugleich aber werden wir mit dieser Aeußerung Josephs in die Gottesanschauung desselben eingeführt, mit der er über die seiner Väter hinausgeschritten und von welcher er in allem seinen Thun und Streben geleitet war. Gerade wegen seiner Selbstständigkeit und Machtvollkommenheit, deren er in des Herrn Haus besaß, hielt er es für eine so große Sünde gegen Gott, wenn er sich durch ihn nicht von der Uebelthat abhalten ließe, ihn da verleugnen wollte, wo er außer ihm nichts zu fürchten hatte. Joseph fühlte sich mit Elohim ganz verbunden, denkend, redend und wirkend in dessen Geiste und Namen. Durch die intime Beziehung, in welcher Jehova zu seinem Lebensgeschick sich befindet, dasselbe bestimmt und überwacht, ist Elohim ihm näher gerückt, steht mit ihm in unmittelbarem Verkehr, ist sein Berather und Leiter auf allen seinen Wegen.*) In demselben Verhältniß wie sein

*) Die Schrifterklärer verlieren alle Contenance, jede haltbare Position, die sie in der Vertheilung und Anwendung der Gottesnamen in der Genesis eingenommen, sobald sie an die Geschichte Josephs herantreten. Die Hauptcriterien, die die Vertheidiger der Urkunden- und Fragmenten-Hypothesen in der Differenz der Gottesnamen leiten, werden hier unerkennbar durcheinander geworfen, spurlos vermischt; der Elohim bringt unerwartet in den jehovistischen Zusammenhang und umgekehrt, so daß die vermeintliche, sachliche und sprachliche Verschiedenheit der Gottesnamen hier vor den Augen verschwindet. De Wette (Lehrbuch der historisch kritischen Einleitung S. 194) steht daher auf seinem Standpunkt in dieser Stelle unauflösbare Widersprüche, Verschiedenheiten und Verwirrungen; er meint: Einiges „ist vielleicht eine fremde Zulage," Anderes „scheint sich nicht zu vertragen," und wieder Anderes

zwar nicht geſchieden, wohl aber verſchieden von einander waren, in ſtarrem unbeweglichem Verhältniß zu einander ſtanden, geſchweige denn, daß ſie ſich gegenſeitig lebendig durchdrungen, Gott als Subject, der Menſch als Object in einander aufgehen, Geſtalt und Charakter gewinnen ſollten. Dies iſt nur möglich durch den heiligen Geiſt, vermittelſt deſſen Gott zum Menſchen hinab-, der Menſch zu Gott hinaufſteigt, und ein Leben leben. Joſeph erſtieg dieſe Geiſtesſtufe; der Sohn, der dem Vater die Augen zudrücken ſollte (46, 5) war beſtimmt, die Gottesanſchauung des letztern und die ſeiner Väter in ſich concentrirt, lichter, geiſtiger aufzunehmen; in ihm deſtilliren und verklären ſich alle frühern Momente des Glaubens durch Verinnerlichung ihrer äußerlichen Geſtalt zu einem göttlich-menſchlichen Geiſt.*)

*) Die vielen Hypotheſen, die über Joſeph's Charakter, Fähigkeit und Beruf aufgeſtellt worden, bewegen ſich in den extremen Anſchauungen; ſo halten ihn Einige für den egyptiſchen Anubis, (Thoth, Hermes,) Einige für einen Prieſter zu Heliopolis, Namens Oſarſiph, Andere für den Erfinder und namentlich Begründer der egyptiſchen Philoſophie, Arzeneikunde, Politik und Staats-Oekonomie, für eine lebendige Polyglotte, und endlich Andere für eine in Menſchengeſtalt gehüllte rein göttliche Perſönlichkeit. Juſtin (bei Bruder ibid. Lib. II. cap. I.) ſagt: (Lib. XXXVI c. 2.) Josephi excellens ingenium veritos fratres, clam interceptum peregrinis mercatoribus vendidisse: ab iis deportatum in Aegyptum, cum magicas ibi artes solerti ingenio percepisset: brevi ipsi regi percharum fuisse, nam et prodigiorum sagacissimum fuisse et somniorum primum intelligentiam condidisse, nihilque divini juris humanique ei incognitum visum fuisse. Eine Stütze dieſer Anſicht wird gefunden im Pſalm, cap. 105, V. 21, 22.

Buddeus (Hist. Phil. Ebr. c. I. §. 9.) läßt ihn auf Befehl

der das Vermittelungsprincip iſt zwiſchen dem Vergangenen und Zukünftigen, dem Beſondern und Allgemeinen, dem Idealen und Realen. Die Unterlage, von welcher aus er ſich erhebt zu ſeiner göttlichen Beſtimmung, bilden ſeine

---

Pharao's eine Heliopolitaniſche Prieſtertochter heirathen, wodurch er mit den philoſophiſchen Prieſtern Egyptens eine intime Freundſchaft unterhielt. Hornius (l. c. X. p. 116,) geht noch weiter: „Inde factum esse, ut Mercurii nomine Josephus omnis eruditionis et philosophiae auctor apud Aegyptios celebraretur, doctrinamque ejus in scholis atque academiis traditam verae philosophiae placita ad posteros propagaverint. Unter dieſer letzten Anſicht die Spitze aufſetzend, meint Conf. Fabricius (Cod. pseud. epigr. V. T. T. I. pag. 760,) Inde habuisse Aegyptios: mundum habere principium, animamque esse immortalem; inde factum, ut medicae artis peritus parentis demortui corpus medicis condendum tradiderit: magnam vero prudentiam practicam in administrando felicissime tanto regno, inque remediis contra famem internecinam allatis enituisse: sique inter civilis et domesticae philosophiae doctores summo loco esse reponendum.

Indeß, ſoſehr wir mit Brucker die eben vernommenen Anſichten über Joſeph, als den Merkur oder als den Philoſophen ex professo, für unbegründete, der Bibel fremde halten, ſo können wir doch die verwandſchaftlichen Ideen, die zwiſchen ihm und dem Hermes (Merkur) des Heidenthums obwalten, nicht in Abrede ſtellen. Dieſer iſt das perſonificirte, geiſtige Leben, der Genius der höchſten Wiſſenſchaft und Weisheit, der Vater der Buchſtabenſchrift; auch war es jener alte Becher- und Schlangenträger, dem noch bis in die ſpäteſte Zeit der Egyptier die Kunde der aſtrologiſchen Botanik und die Bereitung der heilſamen Kräutertränke zuſchrieb (S. Creuz. Symb. II. p. 38b): er wandelt zwiſchen Himmel und Erde auf und ab, iſt Caimus, die vermittelnde Gottheit, der Luna war er beigegeben als der Samenträgerin und fruchtbaren Mutter (ibid.

er absichtlich fünfmal wiederholt anwendet, wo er einige ersparen und selbst dann noch mit dem Namen Elohim hätte abwechseln können, namentlich in dem Munde eines Egyptiers. Diesem häufigen Gebrauche des Namens Jehova liegt nun deutlich die Absicht zu Grunde: erstens in Josephs Geschick ein höheres, göttliches Wirken offenbar werden zu lassen, als das in der natürlichen Weltordnung und in dem gewöhnlichen Geschickeswechsel der Menschen; zweitens und vornämlich soll hier das immanente Handeln Jehovas, sein intimes, lebensgemeinschaftliches Verhältniß zu Joseph angezeigt werden; in diesem ist er zur lebendigen Gestalt, zum wesentlichen Geist geworden, hat sich ihm mitgetheilt, ihn begabt und befähigt, mit der Kraft und im Namen Gottes Außergewöhnliches zu verrichten, die schwierigen Lebensräthsel zu lösen, die von Gott eingegebenen, die Zukunft in sich verbergenden Träume klar und wahr zu deuten, und sich auf diese übernatürliche Weise zum Gipfel des Glückes und Ruhmes und zum Förderer der göttlichen Bestimmung zu erheben. Als eine Wirkung seines göttlichen Geistes ist der Widerstand anzusehen, den er der Lockung und Versuchung der Potiphar standhaft entgegengesetzt hat und lieber, als Märtyrer der Tugend, sich in den Kerker werfen, als daß er in die Netze der Verführung sich verstricken ließ; denn es ist nicht die Furcht vor dem Entdecktwerden der bösen That und der darauf folgenden Strafe, die ihn davon abhielt, da er ihr einräumt: „mein Herr weiß nicht, was bei mir im Hause geschieht ... Niemand ist größer als ich in diesem Hause ...“; er hat also nichts zu fürchten, und dennoch will er diese große Uebelthat nicht begehen,

um nicht gegen Elohim zu sündigen (39, 8, 9). Zugleich aber werden wir mit dieser Aeußerung Josephs in die Gottesanschauung desselben eingeführt, mit der er über die seiner Väter hinausgeschritten und von welcher er in allem seinen Thun und Streben geleitet war. Gerade wegen seiner Selbstständigkeit und Machtvollkommenheit, deren er in des Herrn Haus besaß, hielt er es für eine so große Sünde gegen Gott, wenn er sich durch ihn nicht von der Uebelthat abhalten ließe, ihn da verleugnen wollte, wo er außer ihm nichts zu fürchten hatte. Joseph fühlte sich mit Elohim ganz verbunden, denkend, redend und wirkend in dessen Geiste und Namen. Durch die intime Beziehung, in welcher Jehova zu seinem Lebensgeschick sich befindet, dasselbe bestimmt und überwacht, ist Elohim ihm näher gerückt, steht mit ihm in unmittelbarem Verkehr, ist sein Berather und Leiter auf allen seinen Wegen.*) In demselben Verhältniß wie sein

*) Die Schrifterklärer verlieren alle Contenance, jede haltbare Position, die sie in der Vertheilung und Anwendung der Gottesnamen in der Genesis eingenommen, sobald sie an die Geschichte Josephs herantreten. Die Hauptcriterien, die die Vertheidiger der Urkunden- und Fragmenten-Hypothesen in der Differenz der Gottesnamen leiten, werden hier unerkennbar durcheinander geworfen, spurlos vermischt; der Elohim dringt unerwartet in den jehovistischen Zusammenhang und umgekehrt, so daß die vermeintliche, sachliche und sprachliche Verschiedenheit der Gottesnamen hier vor den Augen verschwindet. De Wette (Lehrbuch der historisch kritischen Einleitung S. 194) sieht daher auf seinem Standpunkt in dieser Stelle unauflösbare Widersprüche, Verschiedenheiten und Verwirrungen; er meint: Einiges „ist vielleicht eine fremde Zulage," Anderes „scheint sich nicht zu vertragen," und wieder Anderes

Jehova ſich von dem des Jacob unterſcheidet, daß er nicht nur wie dieſem immanent, ſondern auch permanent, — wiewohl immer noch als paſſiver Befehlshaber latent in der Welt iſt: unterſcheidet ſich auch ſein Elohim von

---

„könnte interpolirt ſein;“ wie man bei ſo armſeligen Ausflüchten, auf ſolchen faulen Krücken die Urkundenhypotheſen dennoch aufrecht erhalten will, auch nur mit einem Scheine von Wahrhaftigkeit, bleibt uns ein Räthſel. Aber auch die Vertheidiger der Einheit des Pentateuch kommen hier außer Faſſung, und wiſſen ſich nicht zu rathen. Hengſtenberg S. 383 iſt mit ſeinem Jehova allerdings auf gebahntem Wege „der ſpeciellen Vorſehung, welche über dem erwählten Geſchlechte waltet;“ nach ihm haben Joſephs Schickſale „nicht etwa eine individuelle, ſondern eine nationalkirchliche Bedeutung“; aber alsdann ſteht der Elohim hier ganz am unrechten Orte. H's. Rechtfertigung (384) „im Geſpräche mit einer heidniſchen Frau mußte der Elohim gewählt werden,“ wird durch Stellen, wie Geneſ. 14, 22, 24, 35, 39, 3, widerlegt. Und es iſt zu befremden, wie er den kraſſen Widerſpruch, in den er ſich einſpinnt, nicht fühlt; S. 383 ſtehen Joſephs Schickſale unter der Leitung der ſpeciellen Vorſehung u. ſ. w. und S. 385 ſoll gerade da, wo dieſe ſpecielle Vorſehung in ihre Function tritt, eine allgemeine, gewöhnliche göttliche Beſtimmung vorwalten; ſo bei den Traumdeutungen, bei der Namengebung der Kinder, bei der Unterredung mit den Brüdern, zu denen er nicht mit Jeh. ſprechen durfte, um ſich nicht zu verrathen: und nachdem er ſich zu erkennen gegeben? da wird ein anderer Grund bei den Haaren hergeholt. Gramnberg (S. 87,) Delitzſch (S. 352) u. A. können nicht umhin, ſich ein testimonium paupertatis auszufertigen. Drechsler (S. Delitzſch ibid. eod.) hat hier wieder einen Seherblick gethan: „Grundton und scopus des ganzen Zeitraumes iſt יהוה als אלהים als שדי אל zu erweiſen. Fehlen durfte יהוה in der Geſchichte Joſephs nicht gänzlich, es iſt auch da ſo

dem Jacobs, daß er durch ihn, für ihn permanent wirksam, während er zu Jacob nur an bestimmten Orten und zu bestimmten Ereignissen und beim Aufbauen und Aufrufen zu ihm erscheint und thätig ist. Daß er von diesem Stand-

---

nöthig wie das Subject einem Satze, deshalb wird es c. 39 so sehr gehäuft. Von יהוה gehts aus und zu Elohim gehts fort. So in der Geschichte Abrahams und Jacobs, so auch hier. Daß Jeh. Elohim ist, d. i. Personen und Schicksale lenkt, wird immer augenfälliger. Unvermerkt wird Joseph, unvermerkt werden Alle mehr und mehr auf Anerkennnng Jehova's als El Schaddai's geführt, und diese Bewegung des Bewußtseins spiegelt sich in der Sprache durch Ueberhandnehmen des Elohim ab" נבא ולא ידע מה נבא, „er weissagte, wußte aber nicht was er weissagte," könnte man hier mit Recht auf Drechsler anwenden. יהוה ist das Subject nicht nur der Gottesname der Patriarchen, sondern auch von der Menschenschöpfung an, aber als verhülltes Subject, als persona incognita, wovon nur eine vermittelte, relative Wirksamkeit prädicirt werden konnte, in der Beziehung zum Außersichsein, aber nicht eine absolute, in dem An- und Fürsichsein. Je sichtbarer, näher und stetiger der יהוה zu den Personen und Ereignißen in Beziehung tritt, desto bestimmter, concreter, individueller werden die von ihm entäußerten, ihn mit der Welt vermittelnden Kräfte. Ueberblicken wir von diesem Gesichtspunkte aus die Entwickelungsstufen, die Rangordnung, welche die unter dem Subject יהוה als Objecte stehenden Gottesnamen in dem ganzen ersten Buche Moses einnehmen, so werden wir sie je nach der fortgeschrittenen Beziehung zu ihrem gemeinschaftlichen Subject unter veränderten Namen und Character, in verschiedener Bestimmung und Thätigkeit finden.

Bei der materiellen Schöpfung ist das Subject יהוה ganz verborgen, steht in Wesen und Person ohne alle Beziehung zur Entäußerung und Activirung des außergöttlichen Seins, und ist

punkte der Gottesanschauung aus sich selber als Organ und Werkzeug Gottes betrachtet, sagt er mit deutlichen Worten: „. . . sind nicht Gottes die Deutungen, so erzählet mir (die Träume). Genes. 40, 8 — wobei er also sich mit dem

---

nur darin mit seiner göttlichen Potenz der Grenzbestimmung, als causa formalis. Aber die Folgen תולדות (2, 4,) dieser Activirung waren die Erscheinung und Erhebung Gottes, das Sichtbarwerden des יהוה als Subject des schöpferischen אלהים. Deshalb steht als Subject-Object in dem ganzen dritten Capitel der Genes. יהוה אלהים; nur die Schlange hat wohl berechnet, blos אלהים erwähnt, weil sie das göttliche Subject, als den Herrn der Schöpfung nicht kennen will. (5) Mit der Trennung des Menschen von dem göttlichen Subject trennen sich nun die beiden Gottesnamen nach den verschiedenen Richtungen ihrer Bestimmung, jener als praevalirendes Subject, aber in der transcendentalen, geschiedenen, dieser als vollziehendes Object in seiner blinden nothwendigen, abstrakten Beziehung zur Welt, bis sie von Abraham an immer näher zusammenrücken, jener als immanente, permanente, dieser als concrete, individuelle Macht sich manifestirend. In dieser Trennung des göttlichen Subjects vom Object liegt die Genesis und das gestaltende Princip des ganzen Heidenthums, sowohl des Pantheismus wie des Polytheismus, indem darin die Substanz in der Natur nur als egoentrische, zersplitterte, weit entfernt in einer Einheit sich wieder lebensvoll zu concentriren, vielmehr in verschiedenen Körpern und Formen individualisirt und personificirt worden. Abraham stellte die Beziehung zum Subject wieder her, was zur nothwendigen Folge hatte, daß einerseits die in der Getrenntheit vom Subject zu Göttern erhobenen Naturkräfte entgöttlicht, andererseits in Ein göttlich persönliches Subject-Object zusammengezogen, als individueller אל שדי offenbar wurden. Mit diesem Namen ist die Gotteskraft concentrirt, in persönliche Beziehung zum Menschen in der Natur getreten, hat göttliche

göttlichen Vermögen zur Traumdeutung identificirt. Ferner: „... das steht nicht bei mir, Gott wird zum Wohlergehen Pharao's antworten ... was der Gott (Ho Elohim) thut, verkündet er dem Pharao" (41, 26,) wobei er schon be-

---

Gestalt erhalten und deshalb sagt Gott zu Abraham: אני אל שדי התהלך לפני והיה תמים d. h. Ich bin als lebensgestaltende Persönlichkeit mit mir ganz und einig in und über der Natur, so wandle auch du vor meinem Angesicht und sei vollkommen. Erst nach dieser Erhöhung der Gotteskraft in der Natur zu einer individuellen, lebendigen, wird Elohim bei Abraham eingeführt als der in der sinnlichen Natur sich offenbarende, dieselbe beschränkende Gott, der mit dem Menschen darin einen Bund schließt durch die Beschneidung der Vorhaut, des Mittels der geschlechtlichen Zeugung (17, 10), und ihm durch die veränderte Lebensbeziehung einen andern Namen giebt (5, 15); deshalb giebt er auf die Frage Pharao's in Egypten: „warum hast du mir nicht gesagt, daß es deine Frau ist," keine Antwort; hingegen auf die später aus derselben Ursache gestellte Frage des Abimelech im Philisterland „in welcher Absicht hast du so was gethan?" erwiedert er: „denn ich dachte, es ist gar keine Furcht vor Elohim an diesem Orte." Der Elohim wird nun zwar Abraham zum Ho-Elohim (18) dem Gott, dem bestimmten, realen, aber noch immer nicht zum persönlichen Repräsentanten und Gesandten des יהוה, weil dieser ihm transcendent, mit jenem nicht in unmittelbarer Beziehung steht. Wenn ihn daher Ho-Elohim als Beschränker der Sinnlichkeit den Sohn zum Opfer fordert (22, 2,) so ist es hingegen der מלאך יהוה (11, 15,) der außerordentliche Gesandte des Transcendenten, der ihn davon zurückhält, indem ihm der Gott über dem Himmel und der Gott auf Erden nicht anders in Verbindung stehen, als durch den Engel — welche Vermittelung ein Fortschritt seiner Gottesanschauung ist. Nach dieser Willensäußerung zur Erhaltung Isaacs in der sinnlichen Existenz durch das Subject

stimmter, entschiedener seine Deutungsgabe als die des Elohim ausgiebt, obgleich er hier noch von diesem in der dritten Person, und von sich selbst nur indirect spricht. Aber immer freier und offener, immer reicher und persönlich

---

יהוה ist dieser an die Stelle des Elohim als Object getreten, und dadurch einerseits seine Geschiedenheit von der Gotteskraft in der Natur ganz aufgehoben, andererseits für die nächste Entwickelungsstufe in der Gotteserkenntniß den Elohim zu einer selbstständigen, persönlichen Macht erhoben. Anstatt also wie bei Abraham der יהוה seinen Boten hinunter sendet, den Elohim bestätigend (12), steigen bei Jacob die Boten des Elohim hinauf zum יהוה, um auf sein herrschaftliches Dasein hinzuzeigen. (7, 12.) Das göttliche Subject wird daher bei Jacob immanent, in unmittelbarer Beziehung zum Object stehend, und die nächste Folge derselben ist, daß der Elohim nicht wie bei Abraham nur Einmal als אל שדי, als individuelle Persönlichkeit erscheint, sondern als solche für immer auf Erden fixirt wird durch den mit der Singular-Form des göttlichen Namens bezeichneten Ort בית אל (7, 19). Dadurch wird nun der Name Elohim immer concreter, gestaltreicher, kraft- und lebensvoller, alle gewonnenen Momente der Gottesbegriffe concentrirend, in sich einschließend die göttliche Machtvollkommenheit, als allgemeine, besondere und individuel persönliche — er bestimmt sich als אלהים-אני אל שדי (35, 11). Als Solcher ist er jedoch in Jacob nur noch als Potenz — wie er in der ganzen Genesis mit jeder in der Gotteserkenntniß höhersteigenden Entwickelungsstufe potenzirt, bis er auf dieser activirt wird — und wird erst in Joseph a potentia in actu gesetzt; aber nicht durch sich selbst, sondern durch das stetig gewordene Subject יהוה, das von der Immanenz zur Permanenz fortschreitet — was durch die geflissentliche Anhäufung dieses Namens beim Beginne der Geschichte Josephs auf dem Boden seiner Lebensbestimmung angedeutet wird. Nach dieser kurzen

lebendiger offenbart er ſeine Beſtimmung und Berufung von Gott, als Verkünder und Vollſtrecker ſeines Willens: „denn zur Erhaltung hat mich Gott vor euch hierher geſchickt ... und Gott ſchickte mich vor euch her, euch ein Bleiben im Lande zu geben und zu erhalten durch große Rettung, und nun, nicht ihr, ſondern Gott hat mich hierher geſandt;“ (45, 5, 7, 8) dreimal wiederholt er alſo ſeinen Brüdern ſeine göttliche und nicht menſchliche Sendung, um ſie ihnen als ſeine feſte, unerſchütterliche Ueberzeugung mitzutheilen. Und zuletzt verleugnet er ſich gänzlich, daß er ohne Gott nichts thun könne: „denn bin ich wohl anſtatt Gottes!“ (50, 9,) ruft er ſeinen Brüdern zu, als ſie glaubten, er werde an ihnen Rache üben: „ich ſterbe, und Elohim wird euer gedenken und euch herausführen aus

und gedrängten Darlegung der ſtreng ſyſtematiſchen Berechnung, in welcher die Geneſis die Differenz der Gottesnamen zur Anwendung und Anſchauung bringt, getrauen wir uns, als unſere unerſchütterliche Ueberzeugung zu behaupten, daß für jeden vorurtheilsfreien, tiefblickenden Sachkenner nicht nur alle Urkunden- und Fragmenten-Hypotheſen in Bauſch und Bogen unmöglich und unſinnig geworden, daß die äußere und innere Einheit der Geneſis und — wie wir ſpäter ſehen werden — des ganzen Pentateuchs feſtbegründet iſt: ſondern auch, daß Ein göttliches Princip in dem Ganzen, wie die Eine Gotteskraft, in der Natur in verſchiedenen Räumen und Zeitläufen, in mannigfaltigen Formen und Geſtalten und in abwechſelnden Wirkungen und Folgen, aber immer zu einem und demſelben Zweck und Ziel ſich offenbart: den Menſchengeiſt zu entwickeln und auszubilden und ſeine gereifte Entwickelung und Ausbildung auf den heiligen Altar in dem Tempel der Menſchheit als wohlgefälliges Opfer zur Verherrlichung des göttlichen Namens niederzulegen.

Es war keine freie, friſche, durch alle Lebenskräfte und Säfte pulſirende, ſich mit ihnen verſchmelzende Strömung des Göttlichen, ſondern eine fremde, unnatürliche, vis inserta die unter Stagnation und Verſumpfung in Fäulniß überging und ſich verkruſtete. Es iſt jedoch ein und daſſelbe Geſetz der Geiſtes- wie Naturkraft, daß ſie nicht ununterbrochen, ſondern nur bis zu einer beſtimmten Stufe der Entwickelung ſich fortbewegt, auf welcher ſie ohnmächtig in ihrer todten Form liegen bleibt, um nicht nur dieſer als einer für eine höhere aufzuhebende ſich bewußt zu werden, ſondern auch ihrer Zerſetzung und Verweſung als Mittel ſich zu bedienen, um durch die Entäußerung und Hingabe an die ſinnlichen Elemente, dieſe letzteren wieder als reale Baſis in die neue Entwickelungsform hineinzuziehen. Das geiſtige Vermögen kommt durch das Sinnliche, das Ideale durch das Hineinbilden in das Reale zur Anſchauung; je mehr der Gedanke in ſeiner Entwickelung ſich ablöſt von der ſinnlichen Form und Vorſtellung, in ſeinem Selbſtbegriff immer freier ſich entfaltet, deſto mehr verliert er die Vorſtellung und das reale Wiſſen von den Erſcheinungen außer ſich, und daher auch die unmittelbare, intuitive Intellectualität des höhern Seins, in

---

Grund in der ſittlich-religiöſen Natur zu ſuchen, ſo iſt es namentlich bei dieſer Krankheit der Fall. Sie war der Ausfluß einer vergifteten Quelle religiöſen Lebens, eine dem innern Weſen nicht entſprechenden, unter trüglichem Schein ſich zeigenden Gotteskraft. So wurde die Schweſter Moſes, Mirjam, die ihn verleumdend, ſich mit ihm, auf gleicher Stufe der Gottesgemeinſchaft zu ſtehen vorgab, mit dem Ausſatz beſtraft, der als ein Speien Gottes ins Angeſicht bezeichnet ward. (Numeri 12, 2, 10, 14.)

das formale Gebiet ſeines abſtrakten Selbſtdenkens ſich einſpinnend. Auf dieſem Gebiete des reinen Gedankens verliert ſich die Einbildungskraft, die Willensfreiheit, die ſchöpferiſche Thätigkeit, indem er als Autokrat jeden Stoff von ſich ausſcheidet, der ihn von neuen Vorſtellungen, Erfahrungen und Offenbarungen abhängig macht. Es verſteht ſich von ſelbſt, daß in einer ſolchen, in ſich abgeſchloſſenen Gedankenwelt, jeder wahre Glaube aufhört, der von der innern unmittelbaren Anſchauung ausgeht, und zu der in und außer ſich ſeienden, Raum und Zeit beherrſchenden Macht ſich erhebt. Der Glaube, dem eine außerhalb der menſchlichen Berechnung geoffenbarte Vergangenheit und eine ebenſo zu offenbarende Zukunft fehlt, der die Gottheit in ein beſtimmtes Maaß und Ziel ihres Wirkens einſchließt, hört auf, wahrhafter Glaube zu ſein. Und im Grunde, ſtehen alle ſogenannten Verſtandesgläubige, mehr oder weniger auf dieſem Standpunkt des unwahren Glaubens, indem dem Gott ihres Verſtandes die Freiheit ſchöpferiſcher Thätigkeit, der Offenbarung gnaden- und ſegensreich geſtaltenden Zukunft abgeht. Es mußte daher die Entwickelung der patriarchaliſchen Gottesidee, bis an die äußerſte Grenze des durch die ſinnliche Vorſtellung vermittelten Bewußtſeins angelangt, aus zwiefachem Grunde gehemmt werden: einmal, damit ſie in den materiellen Stoff, in die Bildungselemente der Zeit hineingezogen, lebensvoll und geſtaltenreich ſich entwickeln, und an ihnen, ſie durchdringend, ihre göttliche Kraft erproben, da ſie, ſelbſt in der Vermiſchung, mit dem feſten ausſchließlichen Band ihrer Göttlichkeit ihre Träger umſchlungen, trotz der Leiden und Prüfungen, die dieſe um ihretwillen

Jochebed aus dem Stamme Levy zu umgehen, und nachdem sie ihr wohlgestaltetes Kind von seiner Geburt an drei Monate verborgen hielten, setzten sie es in einem Kästchen in das Schilf am Ufer des Nils.*) So schwebte, wie vor der Schöpfung, der רוח אלהים „der Geist Gottes über der Fläche des Wassers," aus welchem das Licht der Erlösung und Offenbarung hervorgehen sollte. Von der Königstochter Pharao's aufgefunden, gerettet und seiner Mutter, bis er groß ward, übergeben, erhielt Moses,**) seiner Erretterin wiedergebracht, eine zweiseitige Erziehung. Mit der Muttermilch saugte er das Gefühl des Mitleids mit seinen leidenden Brüdern, die Liebe zu seinem Volke und in dem elterlichen Hause lernte er die Glaubensformen der israelitischen Gottesanschauung kennen: an dem königlichen Hofe wurde er zum Selbstbewußtsein, zu dem

*) Joseph. (Ant. Lib. I. IX.) läßt den Amrom, der den ganzen Untergang seines Volkes befürchtete, zu Gott um Hülfe flehen, und dieser erschien ihm im Traume, vor die Seele führend die göttliche Leitung in der ganzen geschichtlichen Vergangenheit der Hebräer von Abraham an, und wie er von ihm einen Knaben wird hervorgehen lassen, der auf wunderbare Weise erzogen, Israel erlösen werde. Amrom setzte nun das Kind in den Nil, „um, die Fürsorge für das Heil des Knaben Gottes Vorsehung allein zu überlassen."

**) Joseph. (ibid. eod.) stimmt in der Bedeutung dieses Namens zwar mit der Erklärung der h. Schrift überein, „denn aus dem Wasser habe ich ihn gezogen" (Exod. 2, 10,) fügt jedoch noch ein zu beachtendes Moment hinzu: „denn Mo heißt bei den Egyptern Wasser und Yses werden diejenigen genannt, die aus dem Wasser herausgezogen sind."

Seelenadel der Freiheit und Selbſtſtändigkeit erzogen, in die Künſte und Wiſſenſchaften, in die Geheimlehre egyptiſcher Weisheit eingeweihet. Daß er hier, am egyptiſchen Hofe, wo einſt Joſeph gelebt, und höchſtwahrſcheinlich ſeine Gottesanſchauungen in Hieroglyphen aufgezeichnet, den Sinn und die Bedeutung derſelben richtiger und tiefer erfaßt habe, als die egyptiſchen Prieſter, kann wohl mit Fug und Recht angenommen werden, wenn man neben ſeiner bevorzugten Stellung und geiſtigen Begabung auch noch den Umſtand erwägt, daß er durch Vergleichungen und Beziehungen zu den Lehren und Anſchauungen, die er aus dem elterlichen Hauſe mitbrachte, in den Stand geſetzt war, in dem Geiſt und Weſen des Glaubens ſich wie kein Anderer zurecht zu finden. So ſehen wir nun den ſichtbarlich von Gott praedeſtinirten Erlöſer Iſraels, reich ausgeſtattet mit den Gaben und Gütern des ſinnlichen und geiſtigen Lebens, auf den entwickeltſten Stufen des Glaubens und Wiſſens ſeines Volkes und ſeiner Zeit ſtehen, mit dem Gefühl und Bewußtſein, daß ſeine unglücklichen Brüder ſchuldlos leiden und noch mehr, daß ſie, in Anbetracht ihrer göttlichen Vergangenheit, eine reiche Zukunft haben müſſen. Aber von der Stufe der Gottesidee, die Joſeph in Egypten niedergelegt und aus der er ſelbſt hervorgegangen, konnte er am wenigſten zu derjenigen fortſchreiten, auf der ihm die lebendige Perſönlichkeit Gottes, die Immanenz des göttlichen Subjects-Objects ſpäter offenbar wurde; denn der transcendental ideale Gottesbegriff יהוה, zu welchem Abraham ſich erhoben, wurde nach und nach von den Vätern in die concrete Realität des göttlichen Seins in der Natur, das

Subject Gottes immer mehr in ſeine Objectivität hinabgezogen, von dem noch relativen Verhältniß zu ſeinem Object in der Anſchauung Jacobs, zum gänzlichen Aufgehen in daſſelbe durch Joſeph gebracht. Zu ſeiner Trennung und Entfernung von Egypten und zu der Vorbereitung für ſeinen göttlichen Beruf vereinigten ſich nun drei verhängnißvolle Umſtände. Erſtens, durch die Blutthat, die er an dem Egypter, der einen Hebräer mißhandelte, begangen, (ibid. 2, 12,) hatte er ſich mit der Gefahr ſeines Lebens ſeinen Brüdern verkauft und den Rückweg nach Egypten auf immer abgeſchnitten; zweitens, dadurch daß einer von den beiden ſich ſtreitenden Brüdern ihm auf ſeinen mahnenden Zuruf: „Böſewicht, was ſchlägſt du deinen Bruder!“ antwortet: „wer hat dich zum Herrn und Richter über uns geſetzt? meinſt du mich zu tödten wie du den Mizri getödtet?“ (13, 14,) überzeugte er ſich einerſeits, daß er durch ſeine menſchliche Kraft ein Volk nicht retten werde, welches ihn eher verrathen würde, als ſeine Autorität anerkennen, andererſeits, daß Iſrael der Erlöſung ſowohl aus der geiſtigen wie aus der leiblichen Knechtſchaft bedürftig iſt; und endlich drittens, war ſeine Flucht nach und ſein Aufenthalt in Medien beſonders geeignet, ihm den Gott zu offenbaren, der der unſichtbare Träger der Vergangenheit, der Begründer der väterlichen Verheißung war. In Medien war es, wo Abraham dem Einen, außerweltlichen Gott Altäre erbaut, ſeinen Namen ausgerufen hat, und Jethro, der mit dem Moſe in enge Verbindung trat, war ein Prieſter und zwar nach der Anſicht des Aben Esrah ויתרו היה כהן לשם (S. ſein Commentar zu Exod. 2, 16)

ein Priester dem einzigen, unsichtbaren Gott.*) Hierher führte ihn also die göttliche Vorsehung, wo der ganze Glaubensreichthum der Vergangenheit zuerst entdeckt und offenbar worden, wo der Vorbote und Herold Gottes den

*) Interessant sind die phantasiereichen Erzählungen der Rabbinen, denen Josephus in seinen Antiqq. meistens zu folgen scheint: von dem Interregnum und den Erlebnissen Mose von der Flucht aus Egypten bis zur Verbindung mit Jethro (S. Midr. Jalk. z. St. S. 52, 6. Joseph. Antiqq. I, 8,), der ihn, als egyptischen Feldherrn mit den Aethiopiern Krieg führen, sie besiegen und die Königstochter Tharbis zur Frau nehmen läßt. Wir wissen nicht aus welcher und ob aus klarer oder trüber Quelle diese Angabe geschöpft ist; es scheint uns jedoch, daß sie den beiden Schriftstellen Exod. 1, 10 und Numeri 12, 1, ihr Dasein verdankt. Die erste Stelle, wo Pharao plötzlich fürchtet, daß die Israeliten mit Feinden von Außen ihn bekämpfen und vertreiben werden, scheint in ihrem sprachlichen wie sachlichen Gehalt auf Mose hinzuzielen; schon die Rabbinen erklären das: נחכמה לו „wir wollen ihn überlisten: למושיען של ישראל" den Befreier Israels. Der Bericht über die Entwerfung dieses egyptischen Planes wird auch dem der Geburtszeit Mose zu nahe vorangeschickt, um diesen nicht im Auge zu haben. Zudem läßt sich die plötzliche Furcht Pharao's in dem passiven, unselbstständigen Verhalten der Israeliten nicht rechtfertigen, wohl aber in dem kühnen Auftreten Moses, der durch das Tödten des Egypters und seine Flucht, Veranlassung zur Furcht gegeben.

Die andere Stelle, wo Mirjam und Ahron, die Verheirathung Moses mit einer Kuschisch (Aethiopierin) zu seiner Verdächtigung erzählen, giebt jener Angabe eine festere Stütze, da diese Heirath nur in der Zwischenzeit der Flucht aus Egypten und der Sendung an Israel geschehen sein konnte. Indeß interessiren uns mehr die Berichte über Moses geistige als körperliche Kraft — und darüber

Princip des Islam ist nämlich die Anschauung aus Abraham-Ismael, das des Christenthums aus Abraham-Isaac, das des Judenthums aus Abraham-Jacob entsprungen. Indem wir die nähere Bestimmung und den Nachweis dieser Behauptung später geben werden, wollen wir dieselbe hier nur vorläufig deshalb andeuten, um die nach unserer Deduction anachronistische Behandlung mit einigen Worten zu rechtfertigen.

Das Judenthum hat zwar neben Abraham erst den dritten der Patriarchen zu seinem Hauptfaktor, aber eben deshalb die Präexistenz, weil es erstens die Gottesidee der Patriarchen, wie keine andere Religion in sich concentrirt, zweitens das erste und nothwendigste Moment des Fortschritts von derselben aufgenommen hat. Jedoch auch darüber werden wir später uns ausführlicher äußern. Die Religion des Judenthums schöpfen wir aus dreien Quellen 1. dem Mosaismus (Torah) 2. dem Prophetismus (Nebiim und Ketubim) 3. dem Rabbinismus (Talmud und Midraschim). Diese drei Quellen können als die drei Stadien angesehen werden, die das religiöse Princip des Judenthums zu seiner Entwickelung hat durchmachen müssen, und die wiederum je einzeln in einem relativ besondern Verhältniße zu je einzeln der Patriarchen stehen. Freilich enthält der Mosaismus die Grundlage, auf welcher sich alle späteren Glaubens-Gestaltungen entwickeln, der Pentateuch, in welchem er niedergelegt, die organischen Gesetze, die als göttliche Grundverfassung beschworen, einen normirenden Charakter auf alle Stadien des Offenbarungsglaubens ausüben. Aber gerade dieserhalb trägt er in sich in nuce alle jene Keime, die im Laufe der Zeit, je in welchen Boden der geistigen

Productivität, der sich erfüllenden Verheißungen oder der veränderten Gesittung und Cultur sie hineingelegt worden, eigenthümliche Pflanzungen und Früchte hervorgetrieben haben. Es verräth nichts so sehr den gänzlichen Mangel an der Erkenntniß des Charakters und Wesens des Pentateuchs wie der Offenbarung überhaupt, als die Ansicht, daß er ein dem Princip nach abgeschlossenes und selbstverständliches Ganzes bildet, der für unsern sittlich religiösen Bedarf die alleinige Nahrungsquelle ist und als solche sein will. Wir haben in dieser Beziehung folgende Umstände zu betrachten, die jener Ansicht jeden zu begründenden Anspruch auf Wahrheit entkräften. Erstens ist die Sprache des Pentateuchs in seinem historischen, dogmatischen und theologischen Theil, eine typische und symbolische, durch Beziehungen auf analoge Vorstellungen und Begriffe, syncretische, die von dem göttlichen Verfasser selbst den gleichzeitig Lebenden und Eingeweiheten, den vom Gottesgeist erleuchteten siebzig Aeltesten erklärt, durch ergänzende Anordnungen und Bestimmungen zum praktischen Gebrauch erläutert, und den Nachkommen überliefert worden sind. Es mußte nothwendig neben dem Pentateuch mehrere*) ihn offenbarende Erklärungen und Erläuterungen einhergegangen und nacheinander gefolgt sein, in denen sein embryonischer Inhalt je nach Erleuchtung und Begabung, nach der Berührung mit verwandtschaftlichen Ideen oder mit dem Fortschritt der Wissenschaft und Bildung verschieden-

*) Die Rabbinen behaupten sogar: התורה נדרשת בשבעים פנים „die Torah verträgt neun und vierzig verschiedene Auslegungen."

gestaltig ins Licht gestellt, modificirt und ergänzt, zur lebendigen Anschauung und Anwendung gebracht. Der Pentateuch ist das zweite in Gesetzmäßigkeit und Ordnung hervorgebrachte Schöpfungswerk Gottes, in welchem, wie in der Natur, alle Kräfte und Gesetze, alle Formen und Typen der sittlich-religiösen Entwickelung, der Beziehungen zwischen Gott und Mensch in ihrer elementaren Reinheit und Ganzheit und eben deshalb in ihrer Gebundenheit und Verschlossenheit vorhanden sind, die nur durch die verschiedenen Berechnungen, Messungen gegen einander, durch ihre Zer- und Versetzung, Vertheilung und Verpfropfung mit den sinnlichen und geistigen Bildungen, die veränderten Offenbarungsgestalten des Glaubens späterer Zeiten hervorgebracht haben. In dem Pentateuch sind, wie in der Natur, die Spuren untergegangener Bildungen, versteinerter, verkohlter Organismen religiösen Lebens; aber auch die Keime und Knospen zu allen Leben und Zukunft gestaltenden Formationen, die allmählig nach dem Abblühen und Ableben der sie überragenden und niederhaltenden, in ihrer Kraft und Selbstständigkeit hervortreten. So durchkreuzen sich im Pentateuch namentlich zwei Hauptrichtungen, die erst später in prägnanter Gestalt auseinander treten, um zuletzt in Eine zusammenzulaufen und sich zu verschmelzen. Die eine Richtung ist die particulär-aristokratische, hierarchisch-orthodoxe, von Ahron vertreten; die andere ist die universell-demokratische, prophetisch-theokratische und in Mose repräsentirt. Durchsichtige Beweise für das Eine und das Andere giebt uns der Pentateuch, erstens in Bezug auf Ahron: sein Verfertigen des goldenen Kalbes (Exod. 32, 2—6;) die Straf-

rede, die ihm, nach dem Tode ſeiner mit fremdem Feuer zu Gott vorgedrungenen beiden Söhne, Moſe gehalten hat: „das iſt, was der Herr geredet und geſprochen: an den mir Nahen will ich geheiligt und vor dem ganzen Volke will ich verherrlicht werden. Und Ahron ſchwieg —“ (Levit. 10, 2, 3;) ſeine neidiſche Verdächtigung, die er mit Mirjam über Moſe ausgeſtreut (Numeri 12, 1): in Bezug auf Moſe: vor Allem ſeine erhabene Gottesanſchauung in Exod. 33, 19; 34, 6, 7; Numeri 14, 21; 27, 16; Deutr. 4, 39; 32, 4; alsdann ſeine freie, demokratiſche Beſtimmung der Prophetie, die er ſeinem Diener Joſua in einem frommen Wunſche gegenüber ausſpricht, als dieſer auf den Bericht: „ Eldad und Medad weiſſagen im Lager“ ihn hat: „mein Herr Moſe, wehre es ihnen;“ und Moſe antwortete: eiferſt du etwa für mich? daß doch das ganze Volk Gottes Propheten wären, ſo der Herr ſeinen Geiſt auf ſie lege! (Numeri, 11, 27—30;) ferner ſeine Verordnungen über das bürgerliche und ſtaatliche Leben, in welchem er jede willkürliche prieſterliche oder königliche Selbſtherrſchaft, jede für unfehlbar ſich haltende Autorität und Souveränität entfernt; er hat Alle und Alles gleichberechtigt und ebenbürtig erklärt vor dem Geſetze und dem lebendigen Gotteswortе: „Richter und Beamte ſollſt du dir ſetzen u. ſ. w.; du ſollſt das Recht nicht beugen, du ſollſt kein Anſehen kennen u. ſ. w. (ibid. 16, 18, ff:)“ und es ſoll geſchehen, ſobald er (der König) auf dem Throne ſeines Reiches ſitzt, ſo ſoll er ſich die Wiederholung dieſer Lehre in ein Buch ſchreiben, ...; und es ſoll bei ihm ſein, daß er darin leſe, alle Tage ſeines Lebens ....; daß ſich nicht erhebe ſein Herz

über seine Brüder u. s. w. (ibid. 17, 14, ff.): und endlich seine universelle Anschauung des Verhältnisses zwischen Gott und Israel, unabhängig von Raum und Zeit, von der nationalen und politischen Selbstständigkeit*). (Lev. 26, 44, 45; Deutr. 30, 1, 2. Diese beiden Richtungen hatten in der Richterperiode kein bestimmtes Gepräge, theils liefen sie chaotisch durcheinander, theils paralysirten sie sich gegenseitig, weil sich zur Zeit weder religiöse noch staatliche Institutionen der israelitischen Volksthümlichkeit consolidirt und Wurzel gefaßt haben. Es war damals noch das politische Bewußtsein ein Ringen und Streben nach nationaler Selbstständigkeit, die ihnen von Außen fortwährend streitig gemacht wurde, und wodurch sie zu dem An- und Ausbau ihrer innern Verfassung nicht kommen konnten. Erst mit Samuel fingen an bestimmte prophetisch-theokratische, hierarchisch-orthodoxe und monarchisch-absolutistische Richtungen sich von einander abzusondern und auszubilden, die durch gegenseitige Rivalität eine fortwährende Rührigkeit und Controlle gegen einander unterhielten. Namentlich war es das Prophetisch-Theokratische,

*) Wir haben in dem letztern die Antwort auf die oben angeregte Frage: weshalb Joseph und namentlich Mose nicht in dem gelobten Lande gelebt und gewirkt haben? Es war wegen ihres universellen Standpunktes, den sie in dem Anbau des Gottesreiches eingenommen; Mose's Gesichtspunkt überschreitet die engen Grenzen Palästina's, indem ihm Gott befiehlt: „Steige hinauf auf den Gipfel des Pisgah und hebe auf deine Augen gegen Abend und Mitternacht, und gegen Mittag und Sonnenaufgang und siehe dich um mit deinen Augen, denn du wirst nicht gehen über diesen Jordan." (Deutr. 3, 27.)

das ſtets gegen die andern beiden Richtungen, meiſtens im Bunde mit einander, zu Felde zog, ihre Entſittlichung und Scheinheiligkeit, ihren Aberglauben und Abſolutismus mit den Waffen des Geiſtes und des göttlichen Wortes bekämpfte. So war es Samuel,*) der im Namen Gottes dem Eli den Untergang ſeiner prieſterlichen Dynaſtie verkündete, wegen der Entweihung des Prieſteramtes ſeitens ſeiner Kinder: „und darum habe ich geſchworen dem Hauſe Eli's, daß nicht geſühnt werde die Schuld des Hauſes Eli's durch Opfermahl und Speiſeopfer bis in Ewigkeit (I. Sam. 3, 14). Samuel war es auch, der über Saul den Untergang ſeiner königlichen Dynaſtie im Namen Gottes verhängte und zwar in demſelben Sinne und faſt mit denſelben Worten: „Hat der Herr etwa Luſt an Ganzopfern und an Schlachtopfern, wie am Gehorſam gegen die Stimme des Herrn? Siehe, Gehorſam iſt beſſer denn Opfer, Acht haben mehr als Fett der Widder. Denn Sünde der Wahrſagerei iſt Widerſpenſtigkeit und Dienſt der Götzen und Teraſim, Starrſinn; dafür, daß du verſchmähet das Wort des Herrn, hat er dich verſchmähet, ferner König

*) Daß mit Samuel die obengenannten Richtungen hervorgetreten, geht aus folgenden Stellen klar hervor: „... denn, was heutzutage den Propheten, nannte man vordem den Seher“ (I. Sam. 9, 9,): dem vom böſen Geiſte beſeſſenen Saul ſagt Samuel, er ſolle nach der Stadt gehen, wo er einem Zuge Propheten begegnen würde, „und es wird über dich hereinbrechen der Geiſt des Herrn, daß du mit ihnen weiſſageſt und du wirſt verwandelt werden in einen anderen Mann ....; da ſprach das Volke, Einer zum Andern: was iſt da dem Sohne des Kiſch geſchehen? iſt auch Saul unter den Propheten?“ (ibid. 10, 5, 6, 11.)

über Iſrael zu ſein.“ (ibid. 15, 22, 23). Nach dieſer von dem außer ſich gekommenen Saul betretenen in Iſrael fremden Richtung des Königthums, treten in David die verſchiedenen Richtungen zuſammen, concentriren ſich, vom Geiſte Moſe getragen, in Einer Perſönlichkeit, die die Theokratie in ihrer ganzen nationalen Selbſtſtändigkeit und Würde anſtrebte; dafür zeugt, nach unſerm Dafürhalten, außer andern Charakterzügen und Aeußerungen Davids, insbeſondere folgende Thatſache: als dem David, auf ſeiner Flucht vor ſeinem Sohne Abſalon, die Prieſter und die Leviten mit der Bundeslade folgten, da ſagte er zu dem Prieſter Zadok: „bringe die Lade Gottes zurück nach der Stadt; wenn ich Gnade finde in den Augen des Herrn, und er mich zurückbringt, ſo wird er mich ſehen laſſen, ſie und ihre Wohnung“ (II. Sam. 15, 25). Darin zeigt ſich die Trennung von jenem hierarchiſch-heidniſchem Geſichtspunkte, wo die innere, geiſtige Gottesanſchauung und Verehrung fehlte, und nur in der Aeußerlichkeit des religiöſen Cultus, in der Gott repräſentirenden Bundeslade und in dem Nimbus der Prieſter die Schutzmacht Gottes geſucht wurde. Der Sohn Davids, Salomo, folgte zwar nicht ganz der Richtung ſeines Vaters, brachte aber das iſraelitiſche Königthum zur Blüthe, verſöhnte es in gewiſſer Beziehung mit allen verſchiedenen bisher ihm feindlichen Elementen. Hernach haben Chiskijahu, Joſia im theokratiſch prieſterlichen Sinne regiert — die Uebrigen waren aber mehr oder weniger abgewichen vom urſprünglichen Geiſt und Weſen der moſaiſchen Theokratie. In der Gefangenſchaft zu Babylon mußten die reinern und beſſern Anſchauungen

über die Beſtimmung des jüdiſchen Volkes zur allgemeinen Gültigkeit gelangen, indem jenen beiden Faktoren, dem Königthum und dem Prieſterthum, durch den Verluſt der nationalen Selbſtſtändigkeit, der Boden unterminirt, dieſelben keine Anziehungs- und Tragekraft mehr ausüben konnten. Da fing an der Geiſt der moſaiſchen Lehre ſich loszulöſen von den Feſſeln einer beſchränkten, particulariſtiſchen Vorſtellung, von ſeiner Gebundenheit an die politiſchen Inſtitutionen der Localität und Nationalität, entfaltete ſeine Schwingen zum Selbſtbewußtſein, indem er in Wechſelwirkung zu jener verwandten Geiſtesthätigkeit trat, die ſich von dem patriarchaliſchen Stammbaum abgezweigt, auf heidniſche Pflanzungen gepfropft worden. Der perſiſche, religiöſe Cultus war von dem kanaanitiſchen weſentlich unterſchieden, bei weitem ſittlicher, geiſtiger als dieſer; während dieſer in grobſinnlicher Geſtalt, in der ausſchweifendſten Materialiſirung ſich entwickelte, hatte jener namentlich unter den Magiern zu einer geiſtigen Beweglichkeit, ja, zu einer ſittlichen Höhe ſich erhoben, die eine reiche Ausbeute ſelbſt für den Offenbarungsglauben darbot. Nachdem das jüdiſche Volk aus der Gefangenſchaft zurückgekehrt, die nationale Selbſtſtändigkeit wieder erlangt hatte, wurden zwar wieder die hierarchiſchen und royaliſtiſchen Geſtalten ins Daſein gerufen, durch verdoppelte Kraftanſtrengung zu einem neuen Leben angefacht; aber ohne die frühere Bedeutung und Achtung, die frühere Autorität und Souveranität zu erreichen, verblaßten ſie immer mehr vor der Speculation des Geiſtes und den lebendigen Inſtitutionen der richterlichen und geſetzlichen Gewalten. Aber vollends und alles Andere in ſeiner

Alleinherrſchaft ausſchließend mußte der Geiſt der moſaiſchen Gotteslehre ſich erheben, das das Leben geſetzlich regelnde Element nach allen Seiten hin entwickelt werden, nachdem der jüdiſche Staat entwurzelt, der Tempel zerſtört, das Volk nach allen vier Weltgegenden zerſtiebt worden. Je augenſcheinlicher und wahrhafter, das in der Lehre Moſe und durch der Propheten Mund lange vorher angekündigte Verhängniß: die Vertreibung und Zerſtreuung Iſraels in fremde Länder, in alle vier Weltgegenden, in Erfüllung ging, deſto geringer wurde in den Erleuchteten und Beſſern die Ausſicht und Hoffnung auf die Wiederherſtellung der politiſchen Selbſtſtändigkeit; mit deſto größerem, ja alleinigem Intereſſe mußte man ſich dem Geſetzesſtudium zuwenden, in welchem ſich die über Raum und Zeit erhabene Berufung Iſraels offenbarte. Die Prophetie mußte aufhören, denn es gab nichts mehr zu verkünden, zu verheißen; von einer Prieſterherrſchaft konnte nicht mehr die Rede ſein, um ſo weniger, als ſie nicht durch prieſterliche, heilige Geſinnung, durch Kenntniſſe und Wiſſenſchaften, ſondern durch Tempel- und Opferdienſt, durch die äußerliche Wirkſamkeit im religiöſen Cultus ſich auszeichneten. Aber, alle jene äußerlichen Richtungen wurden verinnerlicht und verklärt, concentrirt zu einer Theokratie des religiöſen Geiſtes. Es wurden Inſtitutionen gegründet, als Pflegeſtätten der göttlichen Lehre, Neßiim (Geſetzes-Fürſten) ernannt und anerkannt, von welchen die Anordnungen und Beſtimmungen über das religiöſe Leben ausgingen, und die mit der Lehre Moſe in allen ihren traditionellen Erinnerungen das ganze ſinnliche, ſittliche und geiſtige Leben des Judenthums umſponnen.

In diesem gedrängten Ueberblick der geschichtlichen Entwickelung des Mosaismus liegt der zweite Beweis für unsere oben aufgestellte Ansicht, daß das Judenthum erst in den dreien Stadien seiner Thätigkeit, dem Mosaismus, dem Prophetismus und Rabbinismus zur abgerundeten in sich abgeschlossenen Gestalt gelangt. Dazu kommt noch ein dritter Umstand, der uns gegen die Ansicht bestimmt: in der Getrenntheit der obigen Richtungen und zwar in der Einen Alles und in der Andern Nichts, oder gar in dem Mosaismus, als getrübt durch den Rabbinismus, die alleinige Quelle des principiellen Judenthums zu finden. Wer hat uns den Mosaismus in der jetzigen Gestalt und Form überliefert? Dieselben Gesetzeslehrer, die uns die Tradition dazu mitgetheilt; und sollte man ihnen nur für das geschriebene und nicht auch für das mündliche Wort Glauben schenken?

Gehen wir nun zur Entwickelung des Princips des Judenthums über, so werden wir zuerst seine Lehre

von Gottes Wesen

als eine solche zu betrachten haben, die von der Gottesanschauung der Patriarchen und zwar von der vorherrschenden des Abraham-Jacob ausging. Gott ist hiernach das absolute Wesen oder das Seiende alles Seins, יהוה dem alles Sein zukommt, von ihm, als dem Herrn und Eigner alles Seins abhängig. Die Weltsubstanz, die Hyle, ist nicht als natura naturata, sondern als natura naturans in Gott, existirt durch ihn durch die causa formalis. „Und der Geist Gottes schwebte über der Wasserfläche, und Gott

ſprach: es werde Licht" (Geneſ. 1, 2, 3,) ſchuf vermittelſt des רוח אלהים. Gott iſt nicht mit ſeinem Weſen, ſondern mit ſeinem Sein in der Natur, indem dieſe durch ſein Gottſein nur exiſtirt, d. h. dadurch, daß Er ſich als Gott des Außer-Ihm-Seins geſetzt, iſt dieſes zur Exiſtenz a potentia in actu gekommen. Ebenſo wie das außergöttliche Sein nicht in abſoluter, ſondern nur in relativer Beziehung nicht iſt, inſofern es nicht Gott iſt, iſt auch Gott nicht das unbedingt abſolute, ſondern das relativ abſolute Sein, inſofern er nur als Gott allein iſt. Es iſt alſo zwiſchen Gott und Natur kein quantitativ weſentlicher, wohl aber ein qualitativ weſentlicher Unterſchied, indem Gott nicht das höchſte Sein überhaupt, ſondern die Gottheit des Seins iſt. Günther hat inſofern Recht, wenn er behauptet: (ibid. S. 238) „Was Carteſius als das allervollkommenſte Weſen, das bezeichnete Auguſtin als das höchſte Sein (summum Esse). Das Quantitätsverhältniß aber zwiſchen Gott als dem höchſten und der Menſchenſeele als untergeordnetem Geiſte involvirt nothwendig den Halbpantheismus in der wiſſenſchaftlichen Theologie und Pſychologie. Denn, wenn Gott das höchſte Sein, ſo iſt er dieſes eben nur in und mit dem Andersſein und außerdem nichts. Wenn der Herausgeber der Güntherſchen Philoſophie die Ausdrücke der Schrift dagegen geltend macht, (ibid. eod.) die da ſagt „wir ſeien zu Gottes Ebenbild erſchaffen, ſeien Gott ähnlich, Götter, von gleichem Geſchlechte mit Gott, Söhne des Allerhöchſten:" ſo entfernen dieſe Ausdrücke nachgerade jedes quantitative Verhältniß zwiſchen Gott und Menſch, indem dieſer nicht blos abhängig, weniger und geringer, ſondern überhaupt

nur ist durch jenen; daß das Abbild eines Menschen keinen quantitativen Unterschied zu diesem zuläßt, versteht sich von selbst, indem dieses ja nicht zu ihm in demselben Verhältniß eines gemeinschaftlichen Seins, sondern in dem eines andern Seins, des Abbilds zum Vorbilde steht. Aber auch der von der Schrift gebrauchte Ausdruck: „Kinder Gottes" hebt jedes Quantitätsverhältniß zwischen Gott und Mensch auf, indem der Vater als solcher nichts an sich hat, was mit dem Kinde als solchem*) verglichen werden kann, und auch umgekehrt.

Gott ist dem Abraham nicht das höchste Sein überhaupt, sondern der höchste Gott: יהוה אל עליון der Herr, höchster Gott — in seinem Gottsein die höchste Potenz — der קונה שמים וארץ der Eigner des Himmels und der Erde (Genes. 14, 22,) der Herr alles Seins; dem Jacob: der Gott, der auf der, Himmel und Erde verbindenden Leiter steht, auf welcher Engel auf- und abgehen, der nicht in der Substanz — was „Erde" bedeutet — als solcher, unmittelbar ist, sondern vermittelst seiner ihr Gott- und Herr-Sein äußernden Thätigkeit. Dadurch ist Gott der All-Eine, indem er allen der Eine Gott ist, nicht heraustritt aus seinem Wesen, um in dem Außersichsein erst Gott zu

*) Die Richtigkeit unserer Bemerkung gegen den Einwand des Dr. Oischinger geht aus der Schrift selbst hervor, indem sie höher als die „Kinder Gottes, die Knechte Gottes" stellt; so nennt sie abwechselnd Mose, David, Israel „Knechte Gottes" und zwar in ihrer höchsten Glorification; vgl. Genes. 26, 24; Numeri 12, 7; Levit. 25, 42, 55: Deuter. 34, 5; 1 Könige 11. 32, 36; womit sie das bevorzugte exceptionelle Verhältniß dieser Männer zu Gott anzeigt, die Ihm diesen, Dienste erwiesen.

werden — alsdann würde er ſein Gott-Sein nicht für ſich ſelber, — ſondern mit Andern gemeinſchaftlich haben, durch das Andere erſt zu ſich ſelber kommen, ſondern ſtets mit Sich eins, und deshalb in und über allem Sein, weil nur durch ſein Gottſein alles Andere iſt, und zu ihm wird; denn dadurch, daß es in jedem einzelnen Moment ſeines Seins ſich verſchieden vom Gottſein und nur als Ein Moment ſeines Seins weiß, fühlt es die Nothwendigkeit, ſich ſtets zu einem andern zu entwickeln, bis es durch alle Momente der Entwickelung zu dem Gottſein*) geführt wird, indem es erfährt, daß alles Andere außer ihm nicht wahrhaft, Er nur allein das wahre Sein iſt. Auf dieſe Weiſe ſteht Gott über aller Entwickelung, iſt Seinerſelbſt und daher auch alles Andern mächtig, iſt אל שדי, als welcher er dem Abraham befiehlt: התהלך לפני „wandle vor mir,"

*) Die neuere Philoſophie nach Kant hat in ihrer Dialektik ganz richtig ſpeculirt, nur darin gefehlt, daß ſie qui pro quo genommen, und anſtatt die Welt an Gott, dieſen an jener entwickeln laſſen. Von demſelben reformatoriſchen Standpunkt, von welchem Kant ausging, indem er zum Vorwärtskommen in der Philoſophie es für nothwendig hielt, daß ſie ihre Methode nach der aſtronomiſchen des Copernicus ändere, muß man in gewiſſer Beziehung wieder von Neuem ausgehen, um Gott und ſich nicht zu verlieren. So macht Hegel Gott nur alsdann zum Subject, wenn er in dem Sichanderswerden mit ſich ſelbſt vermittelt, durch die Bewegung des Sichſelbſtſetzens. (S. W. II. S. 14.) Die Bewegung an ſich iſt eine richtige, nur ſind die Faktoren darin verkehrt angewandt; Gott wird nicht erſt ſich ſelbſt zum Subject durch die Vermittelung des Sichanderswerdens mit ſich ſelbſt, ſondern wird Subject dem Andersſein durch deſſen Sich-in-Gottſetzen mit ſich ſelbſt, durch ſeine Erfüllung mit dem göttlichen Sein.

d. h. sei mit mir verbunden והיה תמים und du bist ganz, d. h. durch Entwickelung nicht getrennt. Und dieser Gottesbegriff durchzieht das ganze Judenthum; dem Mose ist Gott der mit sich selbst Eine, der aus seinem Wesen nicht heraustritt: אהיה אשר אהיה*) „Ich werde sein, der Ich sein werde" der All-Eine-Gott: „so sollst du denn heute erkennen und zu Herzen nehmen, daß der Herr der Gott ist in dem Himmel droben und auf Erden hier unten, Keiner sonst," (Deuter. 4, 39): „der Herr der Gott der Geister alles Fleisches" (Numeri 27, 16). David anerkennt: „dir Herr, ist die Herrschaft, und du bist das über alles erhabene Haupt"; (1 Chronik 29, 11) denn wer in lichter Höhe misset sich mit dem Herrn, vergleichet sich dem Herrn unter den Göttersöhnen;" (Ps. 89, 7) dem Jesaias ist Gott Niemand ähnlich: „wem wollet ihr mich vergleichen und ähnlich machen, und gegenüber stellen, daß wir uns gleichen" (46, 5); der

*) Der Unterschied zwischen diesem ersten Gottesbegriff Mose und dem letzten der Patriarchen, liegt darin, daß dieser die Vollkommenheit der Selbstexistenz, das Verbleiben Gottes in sich selber bezeichnet, so wie der Midrasch Rabb. (Genes. Cap. 46, f. 41 a.) bemerkt: אני הוא שאין העולם ומלואו די לאלוהותי, in dem erstern hingegen ist der אהיה אשר אהיה die abstrackte Subject-Objectivität Gottes potenzirt, um sich als solche zur concret realen zu machen, synonym dem אלהים der Genesis, der die Potenz aller ihrer übrigen Gottesnamen ist, nur mit dem Unterschiede, daß dieser die räumliche, d. h. in Bezug auf den Raum, jener die zeitliche d. h. in Bezug auf die Zeit, dieser die relativ-objective jener die relativ-subjective, Manifestation Gottes anzeigt. So erklärt der Midr. Rabb. das אהיה אשר אהיה als potentia potentiarum der göttlichen Thätigkeit. Exod. Cap. 3. f. 93, 6.

Gott der Welt (40, 28); als Gott der Erste und der Letzte, außer dem kein Gott (41, 4; 44, 6;) der sich bei sich selber nennt, seine Ehre nicht ändert, seinen Ruhm nicht Götzen giebt (42, 8); dem der Himmel, der Thron, und die Erde der Schemel der Füße" (66, 1); dem Jeremias: „weil Niemand dir gleich ist, Herr, groß bist du, und groß ist dein Name durch mächtige That" (10, 6); dem Nehemia: ist Er der über Alles Erhabene, Ewige, Alleinige: „auf, preiset den Herrn, euren Gott, von Ewigkeit zu Ewigkeit! Und man preise den Namen deiner Herrlichkeit, der erhaben ist über allen Preis und Lob" (9, 5, 6.) Denselben Gottesbegriff haben auch die Rabbinen zu der Schriftstelle Zachar. 14, 9: „und an jenem Tage wird der Herr eins und sein Name eins sein" frägt der Talmud: „ist er etwa nicht jetzt schon eins? da antwortete der R. Acha bar Chaninah: nicht wie diese Welt ist die zukünftige; in dieser Welt sagt man in Betreff guter Ereignisse: gepriesen sei der Gütige und der Wohlthäter, in Betreff böser Ereignisse: gepriesen sei der gerechte Richter; in der zukünftigen Welt hingegen wird er ohne Ausnahme der Gütige und Wohlthäter genannt u. s. w. (Tract. Pesach. f. 50, u. ff.); ferner: Gott sagt zu Israel: „ihr habt mich durch das Lob des Einzigen in der Welt gekennzeichnet, und Ich werde euch durch das Lob des Einzigen in der Welt kennzeichnen" (Tract. Berachoth f. 6, a; Chagigah 3, a ff.) Dieser Ein- und Allheitliche Gottesbegriff ist jedoch nur der negative, wir wissen dadurch nur, daß er allem Sein nothwendig der Eine Gott ist, also kein getheiltes, veränderliches und zufälliges Sein, aber wir wissen noch nicht, was Er für Sich und das andere Sein

ist. Der positive Gottesbegriff ist: das absolut nothwendige Sein hat nur das Bewußtsein und die freie Bestimmung Seinerselbst, wenn es sich in Beziehung auf alles andere mögliche Sein als allein nothwendiges denkt. Durch dieses Denken setzt es sich erst als Gott, als actus purus seiner Subject-Objectivität, und potenzirt sich zugleich zum Princip des außer Sich Seinkönnens, (s. oben). Dieses Seinkönnen hätte Er durch sein allein nothwendiges Sein negiren können, aber Er activirte es, erstens, weil Er in Seinem Selbstdenken Sich als den Alliebenden setzt, der auch anderes Sein zur Existenz bringt, zweitens, weil Er auch in dem zufälligen Sein als der allein nothwendige, vollkommene Gott anerkannt sein will. Einerseits ist also Gott durch das Selbstbewußtsein als Gott zugleich die Potenz der Welt, d. h. das Setzen seines Ich-Gedankens involvirt den seines Nicht-Ich, steht also in potenzialer Verbindung mit Ihm, begiebt sich aber nachgerade andrerseits seines Alleinseins, indem Er, als Gott Sich in Sich zurückziehend, das andere Sein activirt, mit welchem Er ebendeshalb in gegenseitiger negativer Beziehung steht. Denn in dem Bewußtsein Seinerselbst als Gott, schließt Er jedes andere Sein von Sich aus, d. h. negirt es, als ein außer Ihm nothwendiges, sowie dieses wiederum in seinem Selbstsein, Gott außer sich setzt, d. h. es macht sein sich angezogenes, relativ göttliches Sein zum Object seinerselbst. Aber gerade dadurch wird Gott nicht nur der Potenz sondern auch actu nach erstens der Herr, zweitens der Erlöser alles Außersichseins, denn, da Gott im Selbstdenken geschaffen, Sich selbst zum Vorbild der Schöpfung genommen, seine Objectivität in der

Natur geoffenbart hat, und da der Gedanke, vermittelst deſſen Gott Sich Eins mit Sich Selber denkt zugleich der Logos iſt, womit er die Welt geſchaffen: ſo erzeugt erſtens jede Negation der Objectivität Gottes, als ſolcher, eine Negation dieſer Negation Seitens Gottes in dem Wiederſetzen ſeiner Objectivität als der Seinigen, alſo als Herr derſelben in ihrer Activirung, oder, was daſſelbe iſt: auf jeden ſubjectiven Act des Menſchen gegen die Subjectivität Gottes folgt nothwendig eine Reaction der letztern, indem die Schöpfung nur im Selbſtgedanken Gottes eine Realität hat; und hieraus folgt zweitens: da das Selbſtdenken, der Geiſt Gottes der die göttliche Subject- und Objectivität vereinigt, zugleich der Vermittler der Schöpfung mit Gott iſt, indem er ſie in dem Gedanken nur geſchaffen, ſo folgt auf jede Activirung Gottes als Subject-Object in dem Zurückziehen in ſich ſelbſt, ein Act der Verbindung mit dem Außer-Ihm-Sein, alſo eine Offenbarung des göttlichen Gedankens oder Willens, ein Erlöſungsmittel gegen das verwirkte göttlich contraire Sein. Deshalb offenbart die Schrift bei jeder Reactivirung des oppoſitionellen Actes gegen Gott in der Beſtrafung des ſündigen Menſchen, eine Activirung des Verbindungsprincips zwiſchen Gott und der Welt. Der Kajins Sünde und Strafe ſteht Seth, der Sündfluth, Noah, gegenüber, jedoch nur als bloße Objecte, in Gott Geſetzte und nicht als Gottſetzende Subjecte; dahingegen nach dem Thurmbau und der Sprachverwirrung zu Babylon, wobei ſich der oppoſitionelle Act gegen Gott auf Grund der zwei frühern, zu gigantiſcher Höhe aufthürmte und die drei Faktoren des Göttlichen in eine contraire Thätigkeit hineingezogen wurden,

erſchienen die drei Patriarchen, als die dreifach göttliche Poſition, adäquat der dreifach menſchlichen Negation, und zwar Abraham gegen den babyloniſchen Thurmbau, Iſaac gegen das ſittlich-ausſchweifende Geſchlecht der Sündfluth, Jakob gegen die Kainsſünde. Durch dieſe dreifache, in verſchiedenen Momenten erfolgte Negation wie Poſition konnte jedoch die Subject-Objectivität Gottes nicht erdependirt, veräußerlicht und deshalb auch nicht verinnerlicht werden, da nach jedem Moment der Negation und der Poſition immer noch relative Verbindungs- und Trennungsmomente mit und von der göttlichen All-Einheit waren, ſo daß in keinem Momente Gott abſolut negirt und daher auch nicht abſolut activirt. Erſt nachdem in Joſeph die drei Momente des Göttlichen ſich concentrirt, und dieſe Concentration von dem egyptiſchen Volke aufgehoben, in das göttlich contraire Sein hineingezogen wurde, das iſraeliſche vom patriarchaliſchen Gottesbewußtſein getragene Volk knechtend — ſetzt Sich Gott in ſeinem abſoluten Selbſtbewußtſein, zieht Sich in Sich Selbſt zurück, offenbart Sich ebendeshalb in Seiner Perſönlichkeit, als Herr aller negativen Activirungen und als Beſtimmer und Ordner des Andersſeins, indem Er vermittelſt der Lebensentwickelung durch das Sich-Einsdenken in actu zugleich den Schöpfungsgedanken in dem Logos realiſirt. Darin liegt der Grund der Offenbarung Gottes zu jener beſtimmten Zeit und auf dem Berge Sinai, weil die beſtimmte Entwickelung in der Zeit und im Raume eine nothwendige Bedingung des Offenbarwerdens Gottes iſt; und nachdem Er einmal erkannt, wird Er in der Entwickelung nur nach je einer Seite hin immer mehr real — was

wir hier nur beiläufig bemerken, und ſpäter ausführlich behandeln werden.

Durch dieſe Entwickelung des poſitiven Gottesbegriffs ſind wir von den bisherigen, philoſophiſchen Syſtemen weſentlich darin verſchieden, daß wir die Emanation Gottes aus der Retraction Seinerſelbſt, die Veräußerlichung aus Seiner Verinnerlichung mit Sichſelber folgen laſſen. Dadurch haben wir nun nach zweien Seiten hin den Gottesbegriff vor der Einſeitigkeit bewahrt: vor dem Deismus, der Gott als abſtrakte, von der Welt getrennte Idee auffaßt und ihn als einen deus ex machina hervortreten, und vor dem Pantheismus, der Gott zum Sein und daher zur Entgegenſetzung Seinerſelbſt ohne Nothwendigkeit kommen, Ihn erſt durch das andere Sein werden läßt.

Das Judenthum ſteht nun im Moſaismus auf dem von uns aufgezeigten Standpunkt, und ſein einziges, alles Andere in ſich einſchließende, unveränderliche Glaubensbekenntniß iſt daher in den Worten enthalten ... שמע ישראל יהוה אלהינו יהוה אחד „höre Iſrael, der Herr, unſer Gott, iſt der Eine Gott" (Deutr. 6, 4) alſo der All-Eine; denn, indem Er mit Sich Eins, iſt Er zugleich der Gott des Außer-Sich-Seins, und indem Er durch Iſrael in ſeiner Einheit ſich offenbart,*) iſt und heißt Er: „der Gott

*) Durch den Mangel an tieferer Einſicht in das Weſen der Offenbarung überhaupt und des Judenthums insbeſondere, iſt der Sohar in allen den Stellen mißverſtanden worden, die auf die Verbindung Gottes mit dem Außer-Sich-Sein und namentlich mit Iſrael Bezug haben, und worin Einige ſeine Inclination zum Pantheismus, Andere zum Chriſtenthum in der Setzung mehrerer Perſonen

Israels." Dieses Bekenntniß concentrirt die Gottesanschauung des Judenthums und bildet den Culminationspunkt, von wo aus es die göttlichen Eigenschaften, die Symbolik, Moral- und Religionslehre ausstrahlt. Gott als solcher bleibt demnach in seiner Subjectivität, Persönlichkeit bei Sichselbst, als Herr und Gebieter der Welt, unterhält ein relatives Verhältniß zu ihr, will sie aber nicht aufheben, sondern beherrschen, heiligen, verklären; Er tritt als actus purus nicht in die Anschauung, ist daher der Unnennbare, der יהוה, der nicht ausgesprochen werden darf; auf die Bitte Moses: „zeige mir doch Deine Herrlichkeit!" antwortend: „du kannst mein Antlitz nicht sehen, denn es kann mich der Mensch nicht sehen und leben bleiben." (Exod. 33, 18, 20). Aber Er wird sich am Ende der Entwickelung offenbaren, wann alles mögliche Sein sich Ihm objectivirt, Ihn als den nur Alleinseienden anerkannt hat, „und es wird Jehova sein König über die ganze Erde, und an jenem Tage wird Jehova Eins und Sein Name Eins sein. (Zach. 14, 7.)

Betrachten wir nun von diesem Gesichtspunkte aus die Eigenschaften Gottes, so werden wir dieselben dem oben definirten Gottesbegriff gemäß vom Judenthum fixirt

---

in Gott finden wollen. Dahin deutete man unter andern auch folgende Stelle: דכר בלא נוקב' פלג גופא אקרי ופלג לאו איהו חד וכד אתחברון כחדא תרי פלגא אתעבדו חד גופא זכדין אקרי חד ורזא דמילתא כיון דבנסת ישראל בגלותא וקודשא בריך הוא סילק לעילא זווגא אתפרש ולא אקרי חד אימתי אקרי חד בשעתא דמטרינות' אשתכחת גבי מלכא וישתכחון כחדא וכולי Nach unserer obigen Entwickelung liegt jedoch in dieser Soharstelle nicht nur nichts Verfängliches gegen die Einheit Gottes, vielmehr eine Anerkennung derselben.

finden. Die Erkenntniß Gottes in ſeinen Eigenſchaften involvirt aber zugleich die des

Verhältniſſes Gottes zur Welt.

Denn an und für ſich kommt Ihm alles Sein eigenſchaftslos zu, iſt Er das Seiende אהיה אשר אהיה der ſeiner Natur nach nothwendige, und nur in ſeiner Manifeſtation in dem möglichen Sein können von Ihm Eigenſchaften prädicirt werden. Und in dieſer Beziehung iſt Er vor Allem: der Allmächtige: wie Er bei Abraham als Allmächtiger erſcheint: „iſt dem Herrn Etwas unmöglich" (Geneſ. 18, 14,) ſo wird Er als ſolcher erkannt von Moſe: „jedoch, deshalb habe ich dich beſtehen laſſen, um dir zu zeigen meine Macht und damit man rühme meinen Namen auf der ganzen Erde." (Exod. 9, 16.): Herr, Gott, du haſt begonnen deinen Knechten zu zeigen deine Größe und deine ſtarke Hand, denn wo iſt ein Gott im Himmel und auf Erden, der thun könnte wie deine Thaten und deine Wunder?" (Deuter. 3, 24,); und dieſe Lehre giebt uns: „Alles, was Gott will, das thut Er, im Himmel und auf Erden, im Meere, und in den Tiefen," (Pſ. 135, 6.): „auch meine Hand hat gegründet die Erde, und meine Rechte ausgeſpannt die Himmel; Ich rufe ihnen zu, ſie ſtellen ſich ein, allzumal" (Jeſ. 48, 13,): „ich weiß, daß Du Alles vermagſt, zu ſchwer iſt Dir kein Beginnen" (Job. 42, 2.) Ebenſo lehren die Rabbinen: הכל בידי שמים חוץ מיראת שמים „Alles iſt in der Gewalt Gottes, bis auf die Gottesfurcht." (Berachoth Abſchn. 5, f. 33, b.) Die grenzenloſe Macht Gottes wird

namentlich durch die Erzählung gelehrt: „Es habe Jemand vor R. Chaninah ausgesprochen: Gott, der Große, Mächtige und Furchtbare, der Herrliche, Starke und Gewaltige, u. s. w. als er endigte frug ihn der Rabbi: .. סיימתיה וכולי bist du mit den Lobeserhebungen deines Herrn zu Ende? wozu so viele aufzählen? wir dürften selbst die ersten drei nicht sagen, wenn sie unser Lehrer Mose in der Torah nicht ausgesprochen, und die Männer der großen Versammlung dieselben nicht in das Gebet aufgenommen hätten: als ob man einen sterblichen Fürsten, der eine Million Goldstücke besitzt, nicht beleidigte, wenn man ihn nur wegen seines Besitzes so vieler Silberstücke rühmte!" (ibid. eod.) *) Für die sittlich-geistige Anschauung, die der Talmud über Gott hat, zeugt besonders folgende, auf die von Mose gebrauchte drei göttlichen Eigenschaften bezügliche Stelle: „R. Josua, Sohn Levy sagt: weshalb werden sie genannt mit dem Namen: „Männer der großen Versammlung?" אנשי כנסת גדולה weil sie die Krone (die Lobeserhebungen Gottes) zu ihrem alten Glanze zurückgebracht. Mose pries Gott: der Große, Mächtige und Furchtbare, da kam Jeremias und sprach: נכרים מרקדין בהיכלו איה נוראותיו „die Heiden jauchzen in seinem Tempel, wo ist da die Furcht vor ihm? und er sagte nicht im Gebete נורא. Da kam Daniel und sagte: נכרים משתעבדין בבניו איה גבורותיו die Heiden unterdrücken seine

*) Unbegreiflich ist es uns, daß hier nur die mannigfaltige Beziehung der Einen göttlichen Eigenschaft vorgebracht, die sich auf die Macht bezieht, und nicht auch die Lobeserhebungen, wie: קדוש, ישר, צדיק, חנון, רחום der Erbarmungsvolle, Gnädige, u. s. w. hinzugefügt worden.

Kinder, wo ist da seine Allmacht? und er sagte nicht im Gebete גבור. Da kamen sie (die Männer der großen Versammlung) und sagten: ארכה ו היא גבורת גבורתו gerade dies zeugt von seiner überschwenglichen Machtfülle, daß Er seinen Zorn besiegen, an den Frevlern seine Langmuth bewähren kann — und zeugt von seiner Ehrfurchtgebietenden Kraft, denn wäre diese nicht — wie hätte diese Eine Nation sich unter den Völkern erhalten können.*) (Joma. Abschn. 7, f. 69, b.) Wir dürfen diese talmudische Anschauung kühn an die Seite des geistig fortgeschrittenen, sittlichen und religiösen Bewußtseins setzen; weit entfernt sowohl von jener vulgären Zumuthung, daß Gott bei jeder Verletzung der religiösen und sittlichen Pflicht eingreifend, Wunder zeigen und den Sünder sofort bestrafen müßte, wie auch von jener Behauptung, das Judenthum lehre einen Gott der Rache: wird hier vielmehr die göttliche Eigenschaft der

*) Diese und die ihr hier vorangegangene Stelle bestätigt unsere oben aufgestellte Behauptung, daß der Talmud die mosaische Gottesanschauung in ihrer Concentration restaurirt und sie in ihrem universellen, von jeder localen und momentanen Fixirung der Propheten befreieten Charakter aufgefaßt hat. Wir wollen hier schon die Bemerkung machen, daß wir den Talmud weder als die unantastbare und unfehlbare Autorität betrachten, um in Beziehung darauf jedem Israeliten zuzumuthen jurare in verba magistri, noch als jenes Machwerk, welches wie so Viele behaupten, das Judenthum mit Blindheit und in Fesseln geschlagen. Der Talmud ist uns das im Geiste Mose und der damit verwandten Gottes- und Lebensanschauung erzeugte integrirende Glied des israelitischen Organismus, aus dem nur das im Laufe der Zeit entstandene Krank- und Fehlerhafte ausgeschieden werden muß, um ihn als lebensfähig und kräftig zu conßatiren.

Macht, als die Fähigkeit Gottes bezeichnet, dem Sünder langmüthig*), ohne ſichtliche Wunderthaten wunderbar ſein zu können. In demſelben Geiſte wird die zweite Eigenſchaft Gottes, ſeine Allgerechtigkeit gelehrt: wie Abraham Gott zuruft: „... fern ſei es von Dir! der Richter der ganzen Erde ſollte nicht Gerechtigkeit üben!" (Geneſ. 18, 25,) ſo lehren: Moſe: „denn der Herr, euer Gott iſt ein Gott der Götter und ein Herr der Herren, der große, ſtarke und furchtbare Gott, der kein Anſehn achtet und keine Beſtechung nimmt; der Recht der Waiſe und der Wittwe ſchafft, und den Fremdling liebt, ihm Brod und Kleidung zu geben" (Deuter. 10, 17, 18,) „der Hort, untadlig iſt ſein Werk, denn alle ſeine Wege ſind gerecht, ein Gott der Treue, ohne Trug, gerecht und gerad iſt Er" (ibid. 32, 4.) David: „Der Herr iſt gerecht in allen ſeinen Wegen, und Er richtet den Erdball in Gerechtigkeit und die Völker in Wahrheit" (Pſ. 9, 9, ibid. 145, 17). „Sprechet unter den Völkern, der Herr iſt König, und feſt iſt das Erdenrund, Völker richtet Er mit Redlichkeit" (ibid. 96, 10.) Jeſaias: „... denn ſo deine Geſetze zur Erde kamen, lernten die Weltbewohner Gerechtigkeit" (26, 9.) Jeremias: „und der Herr Zebaoth iſt ein gerechter Richter, prüfend Herzen und Nieren..." (11, 20.) Hoſea: ... denn gerade ſind die Wege Gottes, und die Gerechten wandeln darauf und

*) Wir ſtehen nicht an, eine ſinnverwandte Anſchauung anzuführen, die Schiller in ſeinem Don Carlos (S. 225, Leipz. 804,) in der Unterredung des Marquis Poſa mit dem Könige ausſpricht: Wozu ein Gott? ſagt er (der Freigeiſt,) die Welt iſt ſich genug. Und keines Chriſten Andacht hat ihn mehr als dieſes Freigeiſtes Läſterung geprieſen. —

die Frevler straucheln darauf (14, 10.) So lehren auch die Rabbinen: „R. Simon, Sohn Gambiels lehrte: durch drei Dinge besteht die Welt, durch Wahrheit, Recht und Frieden (Aboth. Abschn. 1, 18.) „... gelobt sei Er! vor Ihm ist kein Unrecht, keine Vergessenheit, kein Ansehn der Person, keine Bestechlichkeit, wisse auch, daß hier Alles nach Rechnung geht. (ibid. Abschn. 4, 29.) „R. Samuel, Sohn Nachmeni lehrt: im Namen des R. Jonathan: jeder Richter, der eine wirkliche Rechtsache nach ihrer Wahrhaftigkeit richtet, veranlaßt, daß die Gottheit in Israel wohne, denn also heißt es: (Ps. 82, 1.) „Gott steht in der Gottesgemeinde, mitten unter Richtern richtet er," aber der Richter, der eine wirkliche Rechtsache nicht in ihrer Wahrheit richtet, veranlaßt, daß die Gottheit sich entfernt von Israel, denn also heißt es: (ibid. 12, 6.) „ob der Beraubung der Armen, ob dem Stöhnen der Dürftigen, will ich jetzt aufstehen, spricht der Herr; ..." (Sanhedrin f. 7, a.) Namentlich bezeugt der Talmud seine richtige Ansicht von der Gerechtigkeit Gottes, durch seine Auflösung des von ihm in der Schrift hervorgehobenen Widerspruches: „an einer Stelle heißt es: die Väter sollen nicht wegen der Sünden ihrer Kinder, und die Kinder nicht wegen der Sünden ihrer Väter sterben," und an einer andern Stelle heißt es: (Deuter. 24, 16. Exod. 34, 7.) „Er ahndet die Sünden der Väter an ihren Kindern;" aber Letzteres ist nur dahin zu verstehen, wenn die Kinder den bösen Wandel der Väter betreten*) (ibid. Abschn. 3, 27, 6.) Aus dieser

*) Einhorn (a. a. O. 56,) will nun namentlich die wesentliche Differenz zwischen dem Mosaismus und dem Talmud, dem letztern

Eigenſchaft Gottes, der Allgerechtigkeit, folgt nun nothwendig, daß Gott allweiſe und allwiſſend iſt; denn Gott kann nur gerecht ſein, indem Er Alles weiſe eingerichtet und angeordnet, zu unterſcheiden weiß zwiſchen dem Guten und Böſen.

---

geißelnd — conſtatiren, und meint, daß die Auflöſung des Widerſpruchs durch בשאוחזין מעשה אבותיהן dem Geiſte der moſaiſchen Lehre geradezu widerſpricht: „Wird nämlich für die Nachkommen die Strafe erſt durch ihre eigenen Sünden bedingt, ſo tragen ſie ja eben nur die Strafe der eignen — nicht aber der väterlichen Sünden.“ Merkwürdigerweiſe acceptirt E., nur mit andern Worten, die talmudiſche Anſicht, indem er eine Seite früher „der Kinder unglückliche Beſchaffenheit durch gottloſe Ahnen allerdings erzeugen läßt.“ Was iſt denn das anders, als was der Talmud lehrt! die Kinder tragen allerdings die Strafen der eignen Sünde, die aber von ihren Vätern verurſacht werden. Einhorn bringt ſich zwar einen tüchtigen Gewährsmann für ſeine Anſicht, den Aben Eſraḥ, aber dieſer ſonſt gründliche Exeget iſt hier ausnahmsweiſe höchſt flach und im Widerſpruche mit ſich ſelber; er macht die Rabbinen, die dieſen Widerſpruch in der Schrift hervorheben, zu תועי רוח (Comment. zu Deuter. 24, 16,) weil das לא יומתו, אבות על בנים auf Ahndung des menſchlichen, das פוקד עון אבות על בנים aber auf die des göttlichen Richters ſich bezieht: (welcher Unterſchied jedoch durch den Nachſatz איש בחטאו יומתו, im Parallelismus zu Ezechiel 18, 20, ſtehend, unbegründet, vgl. Baal Hathurim z St.) acceptirt aber dennoch die obige talmudiſche Auflöſung in dem von ihm bemerkten Widerſpruch der letztern Stelle mit Exod. 2, 5, wodurch er alſo weſentlich, den desfallſigen Unterſchied zwiſchem dem menſchlichen und göttlichen Richter aufhebt. Uebrigens hätte Einhorn wie in dem Einen ſo auch in dem Andern dem Aben Eſraḥ folgen ſollen, indem dieſer (Comment. ibid. eod.) wohl annimmt, daß ſündigen Kindern die Strafe wegen der väterlichen Schuld vermehrt werden.

Von dem Glauben an die Allwiſſenheit zeugt Abraham, als er von Gott hinausgeführt wurde, das unzählbare Sternenheer zu ſchauen — die Aſtrologie iſt hier als Wiſſen κατ' ἐξοχήν aufgefaßt — und er dadurch zu Gott, als dem Allweiſen ſich erhoben hatte. Von ſeinem Glauben an die Allwiſſenheit zeugt er, durch die Bitte, Gott möge unterſcheiden zwiſchen den guten und böſen Männern Sodoms, mit Berufung auf das göttliche Richteramt auf der ganzen Erde. Jedoch war es jene abſtrakte, mit der Welt unvermittelte Weisheit und Allwiſſenheit Gottes, der über dem Himmel thront; in Jacob hingegen kommen dieſe Eigenſchaften zu einer harmoniſchen Geſtalt in dem Traumgeſichte, in welchem er die Himmelsleiter geſchaut, darſtellend den ſtufenmäßigen, harmoniſchen Zuſammenhang der Welt mit Gott, der Alles mit ſeiner Allweisheit und Allwiſſenheit überſchaut und leitet, daß ſich Eins in das Andere füge, miteinander wirke zum Wohle des Ganzen, jedoch nicht in unmittelbarer Perſönlichkeit, ſondern durch die Vermittelung der göttlichen und menſchlichen Kräften. Als יהוה iſt Gott der beſtimmende, regierende, ſegnende, gnadenwirkende, aber als אלהים unmittelbar thätige und wirkende; Gott weiß und ſieht Alles durch die Vermittelung der von ihm ausgegangenen Potenzen zur Aktivirung des Außer-Ihm-Seins. Deshalb iſt es der Elohim, der das Vieh Labans von dem Jacobs ſondert (Geneſ. 31, 9,) der unmittelbar ſieht ſein (Jacobs) Elend und die Mühe ſeiner Hände „und geſtern entſchieden" (ibid. 31, 42). In Jacob ſind noch dieſe Eigenſchaften Gottes abſtrakt perſönliche, wie die Eigenſchaft der Allgegenwart Gottes, die jene in ſich involviren,

denn der Allweiſe und Allwiſſende muß auch nothwendig der Allgegenwärtige ſein. In Joſeph ſind nun dieſe göttlichen Eigenſchaften concentrirt und culminirt zur Anſchauung gekommen; Gott iſt es, der in ſeiner unmittelbaren Objectivität Alles weiß, und es iſt eine Sünde, vor ihm eine ſchlechte That verheimlichen zu wollen (ibid. 39, 9,) der alles Verborgene aufdeckt, alles Räthſelhafte, jeden Traum auflöſt und deutet, (ibid. 40, 8, 41, 16) der die Zukunft verkündet (ibid. eod. 26, 28,) der Alles im Voraus beſtimmt und feſtſetzt, (48, 5, 7,) der die menſchlichen Gedanken und Handlungen leitet zu ſeiner weiſen Abſicht, und ſelbſt die böſen Thaten der Menſchen für den guten Zweck benutzt (ibid 50, 19, 20). Aber auch Joſeph läßt die ſubjective Perſönlichkeit Gottes nicht unmittelbar in die Geſchichte und die Geſchicke der Menſchen eingreifen — was erſt durch die Offenbarung Gottes durch Moſe zum Bewußtſein gekommen. Faſſen wir dieſe Eigenſchaften in der Bezeichnung: *Vorſehung* zuſammen, ſo werden wir zu der Ueberzeugung gelangen, daß die Offenbarungslehre des Judenthums in Betreff der *Beziehung Gottes zur Welt*, in der patriarchaliſchen Anſchauung in zwiefacher Beziehung wurzelt: erſtens ſie hat Letztere zwar qualitativ weſentlich oder intenſiv überſchritten, aber nicht ebenſo quantitativ weſentlich oder extenſiv. Dem Judenthum iſt Gott allweiſe, allwiſſend und allgegenwärtig und daher die Vorſehung, *aber Er identificirt ſich nicht mit der Welt, ſteht nur mit ihr in einem relativen Verhältniß*, bleibt immer bei Sichſelbſt als der All-Eine Gott, der der Potenz nach Außerſich, aber actu nach immer

in Sich ist. Zweitens ist die göttliche Vorsehung eingetheilt in eine allgemeine und eine besondere; Gott ist seinem Sein nach der Schöpfer, Leiter und Lenker der Welt, Alles wird von Ihm zum Besten bestimmt und regiert, da Er im Selbstgedanken geschaffen, also seine Objectivität, die ein vollkommenes Sein ist, zum Object der Schöpfung gemacht hat. Aber darin wirkt Gott seiner Natur, seiner Nothwendigkeit nach, wie Er als Gott die vernünftige Ursache und der weise Grund alles Seins sein muß, aber nicht seiner Subjectivität, seiner Persönlichkeit nach, wie Er für Sichselbst ist, frei von der Nothwendigkeit, dem andern Sein sich hinzugeben, und es als solches in seiner Gesetzmäßigkeit zu realisiren. Durch die Objectivirung dieses anderen Seins durch Abraham für Gott ist Er darin in seiner Persönlichkeit activirt und durch die Selbstliebe zu einem liebevollen, freien, persönlichen Handeln des für Ihn Lebenden bestimmt worden. Durch dieses Liebesverhältniß zwischen Gott und den Patriarchen ist Er ihnen besondere Vorsehung, der Gott Abrahams, Isaacs und Jacobs, sie leitend in seiner freien Persönlichkeit, mit Ueberschreitung der natürlichen Nothwendigkeit, auf dem Wege des Segens und der Gnade; und als Nachkommen der Patriarchen und Erben in diesem Liebesverhältniß sind die Israeliten auserwählt, unter eine besondere Vorsehung gestellt, auf übernatürlichem Wege geleitet worden, ist Er der „Gott Israels," und sie sind das „Volk Gottes." Indem nun aber das Einsetzen Gottes mit Sichselbst nur durch das Selbstdenken und durch dieses die Welt geschaffen worden, so kann darin die Persönlichkeit Gottes nur activirt oder

erkannt werden, durch die Activirung des Selbstdenkens, oder, was dasselbe ist, durch die Offenbarung und Erfüllung der Gotteslehre.*) In diesem Sinne heißt es: „die Torah beginnt deshalb mit dem Worte: בראשית „mit dem Princip," anzudeuten, daß die Welt wegen Israel geschaffen, welches ראשית genannt wird. (Ber. Rab. Abschn. 1.) „Gott nahm sich die Torah zum Vorwurf und schuf die Welt, denn die Torah heißt ראשית (ibid. und Jalk. Abschn. 1, f. 1. a.) היה הקבה מביט בתורה ובורא את העולם ;אני הייתי כלי אומנתן של הקבה

Wir können nun diese Eigenschaften und diese zweifache Vorsehung Gottes, wie sie das Judenthum durch die Patriarchen und über dieselben hinaus aufgefaßt, in Folgendem nachweisen: Und der Herr sprach: wer hat dem Menschen einen Mund gemacht? oder wer macht stumm oder taub, sehend oder blind? Nicht Ich, der Herr? (Exod. 4, 11:) Es bestelle der Herr, Gott der Geister in allem Fleische einen Mann über die Gemeinde (Numeri, 27, 16.) „Fluche nicht einem Tauben und dem Blinden lege keinen Anstoß, und fürchte dich vor dem Ewigen, deinem Gott." (Levit. 19, 14:) denn, welches große Volk giebt es, das Götter hätte, ihm so nahe, wie der Ewige unser Gott" (Deuter. 4, 7.) Auf die besondere Vorsehung zeugend: und es sprach der Herr: „Ich habe gesehen das Elend meines Volkes, das in Egypten ist, und ihr Schreien habe ich vernommen vor ihren Drängern, denn, Ich kenne seine Leiden (Exod. 3, 7:)

*) Dies haben die Rabbinen erkannt und daher das Gesetzesstudium תלמוד תורה als höchste religiöse Pflicht gelehrt. (Maimonides Jad, ha-Chsaka Talm. Tor. Abschn. 3, §. 3.

lebe und die Herrlichkeit Gottes füllet die ganze Erde“ (Numeri 14, 21); „der Herr wird regieren immer und ewig“ (Exod. 15, 19:) So spricht der Herr, der König Israel und sein Erlöser, der Herr Zebaoth: Ich bin der Erste und ich der Letzte und außer mir giebts keinen Gott“ (Jes. 44, 6:) „der Herr thronte bei der Sündfluth und es thront der Herr als König immerdar“ Ps. 29, 10:) „... und jetzt führt man mich (R. Jochanan Sohn Sackki) vor den König, aller Könige König, vor den Heiligen, gelobt sei Er, der da lebt und besteht in aller Ewigkeit ...“ (Berachoth Abschn. 4, h. 28, 6.) Daraus folgt 3) daß Er gütig und gnädig ist; denn da Er persönlich wirkt, so ist das Wesen seiner Wirksamkeit erstens die Vereinigung, die Liebe, zweitens die Freiheit von der Nothwendigkeit der Gesetzesordnung; das Ihm objectivirte Sein nimmt Er also wohlgefällig auf, indem Er dadurch sein Einssein mit Sich activirt. Deshalb ruft Mose als Gott vor ihm vorüberzog: Herr, Herr,*) Gott der Erbarmung und der Gnade, langmüthig und von unendlicher Huld und Treue; Er bewahrt Seine Gnade bis ins tausendste Geschlecht, vergiebt

*) Die Wiederholung des göttlichen Namens bezeichnet die subject-objective Realität Gottes, seine Manifestirung als Persönlichkeit. Aben Esrah verwirft (in seinem Commentar z. St.) mit Recht die Ansicht des Gaon, daß der erste Gottesname auf das ויקרא sich bezieht, als ob Gott rufe, und bemerkt: והנכון כי השם שתי פעמים כמו אברהם אברהם, יעקב יעקב משה משה ככה תקרא וכתוב, ohne jedoch die Bedeutung dieser Wiederholung anzugeben. Auch seine Vorbemerkung ....: ואל תתמה בעבור שהשם קורא השם ist eine tiefsinnige, deren Auflösung er uns aber ebenfalls überläßt; nach unserer obigen Erklärung ist sie jedoch klar.

Sünde und Miſſethat, aber läßt auch Nichts ungeſtraft; Er ahndet die Miſſethat der Väter an den Kindern bis ins dritte und vierte*) Geſchlecht. In dieſen ſogenannten שלש עשרה מדות hat Moſe Gottes Eigenſchaften, dem Weſen nach concentrirt, die in dem Gottesbewußtſein culminiren: „Höre Iſrael, der Herr unſer Gott iſt der Einige Herr.“ Vermittelſt ſeiner Weſens-Qualität iſt alſo Gott immanent, vermittelſt ſeiner Weſens-Quantität aber iſt er transcendent: „... und du wirſt ſehen meine Rückwirkung, (Entäußerung (Reflex Meinerſelbſt), meine Vorſtellung (Verinnerlichung) aber kann nicht geſehen werden (Exod. 33, 23.) So bleibt Gott immer in der Differenz von der Welt, ſteht meiſt wie bei Jacob-oben: „o blick' herab aus der Wohnung deiner Herrlichkeit, aus den Himmeln...“ (Deuter 26, 15.) „... und ich ſah den Herrn ſitzend auf einem Thron hoch und erhaben und ſeine Säume füllten den Tempel (Jeſ. 6, 1.) und es lehrte R. Jehoſua Sohn Levy: „als Moſe in den Himmel ſtieg, frugen die dienenden Engel: was will ein Weibgeborener unter uns?“ (Sabbath. Abſchn. 9, 88, 6.) In eine nähere Beziehung wird zwar Gott zum Menſchen gebracht, erſtens durch das Wohnen im Heiligthum: „und ihr ſollet mir ein Heiligthum bauen und Ich will unter ihnen wohnen“ (Exod. 25, 8.) zweitens durch

*) Daß Gott die Bewahrung der Liebe bis ins tauſendſte, die Ahndung der Strafe aber nur bis ins vierte Geſchlecht beſtimmt, wird dadurch begründet, daß Er als der Liebende, nach ſeiner Perſönlichkeit, die immer dieſelbe, ewig Sichſelbſt gleich bleibt, aber bei der Ahndung der Sünde nach ſeiner Objectivität handelt, die der natürlichen Nothwendigkeit und Folge hingegeben iſt.

die persönliche Leitung Gottes, zu welcher Anschauung Mose sich erhoben hatte, nachdem er bei der Sünde des goldenen Kalbes die Nothwendigkeit eingesehen, daß sowohl zur Erhaltung des Glaubens an den Einen Gott, wie auch zur Verzeihung der Sünden und zur Gnadenertheilung, jede Vermittelung aufhören und Gott unmittelbar anwesend sein müsse. Und zu dieser höhern Anschauung erhielt er schon die indirecte Veranlassung, indem ihm Gott sagte: „siehe, Ich schicke den Engel vor dir her, dich zu bewahren auf deinem Wege ... hüte dich vor ihm und gehorche seiner Stimme, widersetze dich ihm nicht, denn er wird nicht verzeihen eure Missethaten, denn mein Name ist in ihm" (Exod. 32, 20, 21.) jedoch wurde ihm die wahre Bedeutung des wahren Glaubens, an eine unvermittelte, persönliche Leitung Gottes erst klar, als Gott ihm seine Bitte um Versöhnung für das Volk abschlug: „und es sprach der Herr zu Mose: wer gegen mich gesündigt, den werde ich auslöschen aus meinem Buche; und nun gehe, führe das Volk, wohin Ich zu dir geredet, siehe, mein Engel wird vor dir herziehen, und an dem Tage der Ahndung werde Ich an ihm ahnden ihre Sünde." (ibid. 32, 33, 34.) Daraufhin betete Mose zu Gott: „wenn Dein Angesicht nicht mitzieht, so führe uns nicht hinauf von hier; und woran soll wohl maßgebend erkannt werden, daß ich Gnade gefunden in Deinen Augen, ich und Dein Volk? ja nur, wenn Du mit uns zieheſt, daß wir unterschieden sind, ich und Dein Volk, von allem Volke, das auf dem Erdboden ist." (ibid. 33, 15, 16.) Aber, liegt nun einerseits in dem Letztern der Knotenpunkt, die Schwerkraft des ganzen

Judenthums für alle Zeiten, so erlangen wir andererseits daran die festeste Ueberzeugung, daß das Judenthum in Beziehung auf die quantitative Differenz auf dem vorherrschenden Standpunkt der Patriarchen Abraham-Jacob steht, Gott in seiner Persönlichkeit, über, neben und mit der Welt, aber nicht in dieselben hineingehend, in seiner Sichselbst-Entäußerung auffaßt. Dies giebt uns das untrüglichste Criterium für das eigenthümliche Princip, von welchem das Judenthum sowohl dem Christenthum und dem Islam gegenüber, — was wir zuletzt nachweisen werden — wie auch in der Bestimmung des Verhältnisses zwischen Gott und Mensch, in der Fixirung seiner Symbolik, Religions- und Sittenlehre ausgeht.

Gott und Mensch.

In dem, durch das Selbstdenken Gottes geschaffenen a potentia in actu gesetzten Seinkönnen, also in der Welt ist der Mensch das Ziel, das Resultat aller dynamischen Kräfte. Jeder Organismus in der Natur besteht durch die drei Potenzen: causa materialis, causa formalis oder efficiens und causa finalis oder secundum quam. Das Thier, welches die Zweckbestimmung an seine materielle Basis, als Instinkt gebunden, hat kein Weltbewußtsein, und kann daher sich nicht selbst als solches denken, indem es sich nicht von dem andern Sein zu unterscheiden weiß. Der Mensch als die höchste Potenz der Creatur, kann also, indem er den Selbstzweck in sich hat, sich als Ich denken, insofern er das andere Sein von sich ausschließt. Er ist also Gott ähnlich, indem er, wie dieser, sein eigenes Sein als solches in Beziehung auf ein anderes Sein setzen kann, mit dem Unter-

ſchiede, daß ſein Selbſtdenken auch nur vermöge des Gottes-Gedenkens, und er in ſeiner Subject-Objectivität nur als das Object, Gedanken Gottes denkt, nur nicht als ſolchen. Der Menſch kann nun ſeinen Ichgedanken auf zweifache, negative und poſitive Weiſe außer Gott ſetzen: einmal, indem er die göttliche Objectivität ſeines Seins negirt, und ſie als ſeine eigne ſetzt — was ihn zur Verletzung des natürlichen und menſchlichen Rechts treibt, welches durch göttliche Objectivität begrenzt iſt; zweitens, indem er die göttliche Weſenheit ſeines Weſens negirt, ſein Sichdenken als das höchſte, an die Stelle des göttlichen Sichdenkens ſetzt — was ihn zur Verletzung der religiöſen Geſetze bewegt, die ja eben in der Offenbarung des Willens und Gedankens, in der Subjectivirung der göttlichen Einheit und Perſönlichkeit beſtehen. Aber ebenſo kann der Menſch auf zweifache, negative und poſitive Weiſe ſich in Gott ſetzen: einmal, indem er ſein Sein als ein objectiv göttliches ſetzt, und die göttliche Objectivität oder Grenzbeſtimmung activirt durch das natürliche und moraliſche Rechtsleben; zweitens, indem er ſein Weſen in dem Weſen Gottes aufgehen läßt, und ſein Sichſelbſt Wollen und Denken, Gott hingiebt in der Beſchränkung des materiellen Daſeins — wodurch er das Sich-Eins-Denken Gottes in dem andern Sein activirt. Demnach beſtimmt Gott alles außer ſich, weil er Alles durch ſich ſelbſt begrenzt; aber der Menſch iſt an dieſe Beſtimmung nicht gebunden, hat den Willen und die Fähigkeit, dieſe Rechtsgrenze einzuhalten oder aufzuheben. Denn, da er die höchſte Potenz iſt, die Gott im Sichſelbſtdenken außer Sich ſetzt, ſo hat er auch die Freiheit des Selbſtdenkens oder

Selbſtſeins um das Nichtſelbſt auszuſchließen. Die Fähigkeit zum ſubjectiven Wollen des Menſchen iſt ein Vorrecht ſeiner göttlichen Ebenbildlichkeit, indem er das Selbſtdenken Gottes im außergöttlichen Sein potenzirt. Dadurch tritt nun der Menſch aus dem abſoluten göttlichen Selbſtwillen heraus, empfängt einen relativen Willen für ein Außergöttliches, um jenen in dieſem abſolut activiren zu können, worin aber zugleich die zweifache ſich entgegengeſetzte Aufgabe des Menſchen liegt. Er ſoll einerſeits des Selbſtwillens Gottes, andrerſeits ſeines Eigenwillens ſich bewußt werden, um jenen durch das Suspendiren des letztern zu manifeſtiren, wodurch er alſo einerſeits an die Vielheit, den Raum, an das Werden, die Zeit, ſich feſſeln mußte, um daran andererſeits die Einheit und Ungetheiltheit, das Unveränderliche und Ewige zu realiſiren. Deshalb hat der Menſch von Geburt an den Trieb zum Böſen, indem er in dem Sichherausleben in dem Leibe, in der concreten Erſcheinung des göttlich begrenzten Seins — vermöge der Attraction der Materie — an dem Sichhineinleben und Attrahiren in Gott nicht nur behindert, ſondern auch zur Action gegen Gott bewegt wird. Aber er hat von der Geburt an eben nur einen Trieb zum Böſen, nicht aber einen böſen Trieb, denn dieſer kommt ihm erſt in dem Sichſelbſtſetzen, in der Aeußerung des Selbſtwillens als des ſelbſtſüchtigen außer oder gegen Gott; deshalb ſagt die Schrift יצר לב אדם רע מנעוריו denn der Trieb des menſchlichen Herzens — der Sitz des Willensvermögens — iſt böſe (nur) von ſeinem Jünglingsalter" (Geneſ. 5, 21,); wenn das Selbſtbewußtſein zum Selbſtbeſtimmen ſich ihm

ankündigt, womit zugleich der Trieb erwacht zum Heraus-schreiten aus der Gebundenheit an sich selbst und an Anderes, um sich zum freien Herrn des Lebens zu machen: „Gott hat die Menschen in Geradtheit geschaffen, aber sie haben viele Berechnungen gesucht“ (Prediger 7, 29.) Dies ist der Sinn jenes Psalmverses: „Aus dem Munde der Kinder und Säuglinge hast du dir den Sieg gegründet, um Deiner Widersacher willen, zu schwichtigen den Feind und Rachgierigen“ (8, 3.) Die Kindesseele trägt das Gepräge der Reinheit und Unschuld, der Ruhe und der Güte, hingegen der Frevler ist von der Unthat aufgerissen, unzufrieden und unruhig; daß dies der Sinn jenes Verses ist, zeigt schon die Analogie mit dem ihm vor- und nachstehenden Vers, wo auf die Gottes Macht und Herrlichkeit offenbarende, willenlose Natur in Beziehung auf den zur Herrschaft bestimmten Menschen hingewiesen wird. Auch die Rabbinen lehren: כל דעביד רחמנא לשב עביד „Alles, was Gott geschaffen, hat er zum Guten geschaffen. (Berachoth Abschn. 9, f. 60, 6.)“ Alle Schöpfungswerke sind in ihrer rechtmäßigen Gestalt, Bestimmung und Zierde geschaffen worden (Rosch. Hasch. Abschn. 1, 11, a.) Ursprünglich ist also Alles von Gott gut und zweckmäßig geschaffen und bestimmt, und nur der Mensch hat Schlechtes und Verkehrtes gewirkt, ist der Veranlasser des physischen und moralischen Uebels, aber auch des physischen und moralischen Wohlbefindens; denn je nachdem er seine ursprüngliche Natur in Recht oder Schlecht entwickelt, entweder als Object des göttlichen Subjects, die Mitmenschen als coordinirte Objecte, oder sich als unbeschränktes Subject in der Willkür der Objectsbestimmung,

betrachtet, je nachdem lebt er entweder in Maaß und Ziel oder unmäßig und ausschweifend, in Recht und Gesetz oder recht- und gesetzlos, und zieht sich also die Folgen zu, die durch die Negation oder Manifestation seines göttlichen Gedachtwerdens nothwendig und vice versa herbeigeführt werden müssen. Je nach der Größe des Verbrechens, das der Mensch begeht, verkürzt er an sich den objectivirten Gedanken Gottes, so daß er durch das absichtliche Tödten eines Menschen, durch die Privation eines göttlichen Gedachtseins, Ebenbildes, sich selbst als solches völlig negirt und die Existenz seines in Gott verwirkten Lebens muß daher aufgehoben werden, weil die Erhaltung desselben eine Opposition gegen das göttliche Gedachtsein und eo ipso die Lebensgefahr gegen die Mitmenschen als Objecte Gottes involvirt: „Wer Blut eines Menschen vergießt, durch Menschen soll sein Blut vergossen werden, denn im Ebenbilde Gottes hat er den Menschen gemacht“ (Genes. 9, 6.) Dadurch aber wird keine Negation in Gott selbst — da er ja als Gottsein das Andersein außer sich setzt, und deshalb darin nicht negirt werden kann — sondern nur eine Negation des von Gott gedachten Außersichseins, seines Schöpfungswerkes. Wie auch andererseits: ist jede gerechte, gute Handlung des Menschen nicht eine Position des göttlichen Seins an und für sich, sondern des göttlichen Herr-Seins Seinerselbst und alles Andern. Diese Negation wird aber durch den moralischen und physischen Tod des Mörders wieder negirt und die Herrschaft Gottes affirmirt — und da der Mörder wegen des in dem Gemordeten vernichteten, göttlichen Ebenbildes getödtet wird, so ist dieser Tod die Wiederherstellung

des Ebenbildes, als des in dem Gemordeten zur Existenz gekommenen göttlichen Gedachtseins. Gott hat jeden Menschen für sich zu existiren bestimmt, gleichgültig, wie sich das menschliche Sein als besonderes objectivirt, ihn befähigt und berechtigt zur Existenz, um das Sein Gottes in Freiheit zu activiren, und ebendeshalb ihm den freien Willen und die Macht gegeben, dieses zu negiren, die göttliche Ordnung zu stören, aber um nachgerade dieser Negation, den göttlichen Willen zu manifestiren; denn durch die Bestrafung des sich eigenwillig und eigenmächtig subjectivirenden Individuums wird Gott als Subject-Object des Seins gesetzt und anerkannt. Hier müssen wir nur unterscheiden zwischen der negativen, mittelbaren und der positiven, unmittelbaren Vorsehung Gottes: nach jener läßt Gott keinem Menschen das Leben nehmen, ohne ihn durch die Strafe seines Mörders als sein vernichtetes Ebenbild zu reactiviren; nach dieser bestimmt Gott die concrete Erscheinung und *behütet* das Leben derer, die zur Activirung seines Eins-Seins mit Sichselbst, also seiner Subject-Objectivität durch ihre absolute Unterwerfung unter seinen Willen berufen sind. In diesem Sinne heißt es: „denn ich habe ihn (Abraham) ersehen, damit er es hinterließe seinen Söhnen und seinem Hause nach ihm, daß sie beachten den Weg des Herrn u. s. w." (Genes. 18, 29.) Ich, der Herr, habe dich berufen zum Heile, und deine Hand gefaßt und dich gebildet, und dich eingesetzt zum Bunde für das Volk, zum Lichte der Nationen; blinde Augen zu öffnen, herauszuführen aus dem Kerker den Gefesselten u. s. w. (Jes. 40, 6, 7.) „Bevor ich dich gebildet im Leibe, kannte ich dich, und bevor du aus dem

Mutterſchooße gekommen, habe ich dich geweihet, zum Propheten für die Völker dich geſetzt." (Jerem. 1, 5.) „der Herr bewahrt Alle, die ihn lieben und alle Frevler vertilgt er" (Pſ. 145, 20.) Dieſe Lehre des Judenthums, über die Vorſehung, über Gottes Verhältniß zum Menſchen, folgt mit logiſcher Nothwendigkeit aus ſeinem Gottesbegriff: Iſt Gott ewig Eins in Sich Selbſt, nicht als Gott aus Sich heraustretend, und ebendeshalb allem Außerſichſein der Eine Gott: ſo beſtimmt und leitet Er alles Sein, aber nicht als ſein eigenes, ſondern als ein anderes, in welchem er nur als Gott activirt werden kann. Einerſeits ſteht alſo der Menſch, als Gedanke Gottes, unter deſſen Beſtimmung und Macht, daß er die Fähigkeit zum Denken und Handeln, das Maaß ſeiner Tage und Gaben nur von Gott empfängt, freilich nur als Potenz, und es ſteht ihm andererſeits frei, dieſelbe zum Guten oder Böſen zu activiren, da Gott ſich nicht als anderes Sein, als Menſch — ſetzt. Wohl aber kann und ſoll der Menſch ſich in Gott ſetzen, zu Ihm erheben, durch Hingebung an Ihn, um Gottes Liebe und Gnade zu empfangen, indem er dadurch ſein Getrenntſein von Gott aufhebt und ſich mit dem göttlichen Weſen verbindet, das ihn mit und bei Sichſelbſt erhält. Demnach muß der Menſch ſich Gott nähern, damit Gott ihm nahe ſei, ſeine Wege aufſuchen, damit er ſie finde, Gottes Willen vollführen, damit Er den menſchlichen erfülle: „und nun, ſiehe, das Schreien der Kinder Iſrael iſt zu Mir gedrungen, ... und jetzt gehe, und Ich ſchicke dich zu Pharao..." (Exod. 3, 9, 10.) „... ſo heiliget euch, damit ihr heilig ſeid, denn Ich bin heilig" (Levit. 11, 44, 20, 7.): „ich

nehme gegen euch heute zum Zeugen Himmel und Erde: das Leben und den Tod lege ich dir vor, den Segen und den Fluch, und wähle das Leben, auf daß du lebest, du und deine Nachkommen" (Deuter. 30, 19.) „... bereite dich deinem Gotte entgegen, Israel." (Amos. 4, 12.) בא לטמא פותחין לו בא לטהר מסייעין לו „Wer sich verunreinigen will, dem wird geöffnet, und wer sich reinigen will, der wird unterstützt" (Jomah. 38, 6.)

Es lehren die Rabbinen: (in Bezug auf das Schriftwort) „und ihr sollt euch heiligen, auf daß ihr heilig seid: der Mensch braucht sich selbst nur ein wenig heilig zu halten, und desto mehr wird er geheiligt, sich zu heiligen auf Erden, um auch im Himmel, in dieser Welt, um auch in der zukünftigen Welt geheiligt zu werden." (Tract. Jom. f. 38, b. 39, a.) Die Patriarchen, mit Ausnahme des Isaac, der Mosaismus, Prophetismus und Rabbinismus, sie werden in Betreff des Verhältnisses Gottes zum Menschen von dem Gedanken getragen, daß je nach der Selbstbestimmung des Menschen, er das göttliche Verhalten gegen ihn vermittelt, oder, daß sich Gott zur Realisirung seiner Bestimmung für die Menschheit der menschlichen Thätigkeit bedient. Abraham mußte in Egypten seine Frau für seine Schwester ausgeben, um sich in seinem Gottesberuf zu erhalten, und dem Pharao die Zurückgabe seiner Frau durch den göttlichen Befehl anzukündigen; Jacob mußte seinem unwürdigen Bruder das Recht der Erstgeburt, durch Geistesüberlegenheit dem betrügerischen Laban eine zahlreiche Heerde abgewinnen, um das Recht und den Segen des Besitzes zu erhalten. Die Israeliten mußten von den sie beraubenden und knechtenden

Egyptern Silber- und Goldgeſchirr ſich leihen — wozu Gott ſie in die Gunſt der letztern ſetzte, (Exod. 11, 2, 3.) — um mit großem Vermögen herauszuziehen. Moſe mußte erſt alle menſchlichen Mittel und Künſte erſchöpfen, um in ſeiner Sendung nach Egypten, und ſeiner Leitung Iſraels des göttlichen Beiſtandes ſich verſichern zu können. So ermahnt Moſe den Joſua: „ſei ſtark und muthig.“ (Deuter. 31, 7, 23.) David den Salomo: „und du mein Sohn, Salomo, erkenne den Gott deines Vaters, und diene ihm mit ganzem Herzen und williger Seele, denn alle Herzen erforſcht der Ewige, und alle Gedankenbildungen durchſchauet er, wenn du ihn aufſuchſt, läßt er ſich von dir finden, aber ſo du ihn verläſſeſt, verläßt er dich auf immer“ (1. Chron. 28, 9.) ſo rufen die Propheten: Jeſaj. 62, 10; Jerem. 6, 16; Ezech. 13, 5, 18; und ſo lehren die Rabbinen במידה שאדם מודד בה מודדין לו (Sotah. 8, f. b. Meg. 12.) Nichtsdeſtoweniger lehrt das Judenthum, eine göttliche Vorherbeſtimmung; denn da Gott im Sichſelbſt-Denken-Setzen, alles Andere außerſich denkt und ſetzt, ſo iſt in dieſem Alles von Gott im Voraus beſtimmt, nicht nur in der negativen Beſtimmung alles Seins, in der Nothwendigkeit ſeiner Begränztheit durch die göttliche Objectivität — worauf das Naturrecht baſirt — ſondern auch in der poſitiven Beſtimmung des göttlichen, ſubjectiven Willens, der in allem Sein als Zweck deſſelben manifeſtirt werden muß — worin die religiöſen Pflichten ihren Grund haben. — Den göttlich geoffenbarten Willen kann der Menſch nicht aufheben, nichts dazu thun und nichts davon nehmen, ſo wenig er das Naturgeſetz aufheben kann: „denn

sowie der Regen, der Schnee vom Himmel niederfällt und dahin nicht zurückkehrt, er habe denn die Erde befeuchtet, befruchtet und wachsend gemacht, und Saamen giebt dem Säenden und Speise dem Essenden: so wird sein mein Wort, das aus meinem Munde geht — es wird nicht leer zu mir zurückkehren, es habe denn vollbracht, was ich will, und beglückt, wozu ich es geschickt.„ (Jes. 55, 10, 11.) Auf den Menschen kommt es nur an, ob er den göttlichen Willen erfüllen, Mitarbeiter an dem Reiche Gottes, oder sich ihm entziehen, Hinderer und Widersacher desselben sein will. In dem erstern Falle kann er sich des göttlichen Schutzes und Beistandes versichert halten, und mag dieser noch so lange auf sich warten lassen — die Hülfe Gottes bleibt nicht aus: „und Er übt Gnade bis ins Tausendste an denen, die Ihn lieben und seine Gebote befolgen" (Exod. 20, 6.) „und wenn ihr gehorchen werdet der Stimme Gottes ... dann wirst du gesegnet sein in der Stadt und gesegnet auf dem Felde ... der Herr wird deine Feinde, die wider dich aufstehen, geschlagen vor dir hingeben ..." (Deuter. 28, 1 — 15.) „Es lauert der Gottlose dem Gerechten auf und verlangt ihn zu tödten, der Herr läßt ihn nicht in seiner Hand, und verdammt ihn nicht, wenn er vor Gericht steht." (Ps. 37, 32, 33.) Falls der Mensch aber wider den göttlichen Willen handelt, dann geht er verloren — und wenn er im Augenblick noch so sehr beglückt: „mein ist Rache und Vergeltung zur Zeit, da wankt ihr Fuß ..." (Deuter 33, 35.) „Ich sah einen trotzigen Frevler, der sich spreizte wie ein belaubter, tiefwurzelnder Baum; und man ging vorbei, siehe da, er war nicht mehr,

und ich suchte ihn und er war nicht zu finden." (Ps. 37, 35, 36.) „Wenn du Gott suchst und zum Allmächtigen flehest, wenn du lauter und redlich bist, gewiß, dann wird Er wachen über dich und wiederherstellen deine schuldlose Hütte ... Wächst Schilf auch im Sumpflosen? Schießt hoch das Ried, wo kein Wasser? — noch ist's im Grünen nicht abgepflückt, und gleich allem Grase verdorrt es; also ergeht es allen Gottvergessenen, so schwindet des Ruchlosen Hoffnung" (Job. 8. 5, 6, 11 — 14.) „Eine kleine Weile hatte ich dich verlassen, und mit großer Erbarmung nehme ich dich wieder auf," (Jes. 54, 7.) „bei Mir habe ich geschworen, Heil ist aus meinem Munde gegangen, ein Wort, das nicht zurückgeht, daß Mir sich beugen wird jedes Knie, schwören jede Zunge" (Jes. 45, 23.)

Aber diese göttliche Willensbestimmung ist nur der Potenz nach, nicht actu, und deshalb kommt es auf den Menschen an, ob er ihn activiren will; denn, da Gott nicht aus Sichselbst heraustretend, sondern im Sich-Einsdenken mit Sichselbst das nicht göttliche Sein aus sich herausetzt, so hat Er sich zwar in diesem als Subject-Object potenzirt, aber als actu außer demselben gesetzt, und diesem freigestellt, Ihn als Subject-Object darin zu activiren. Wie Gott also Adam zur Subjectivirung seinerselbst verboten, so hat Er Abraham zur Subject-Objectivirung Gottes geboten, und wie jenem so auch diesem die Erfüllung freigegeben. Diese Freiheit hat Er Jacob, Mose und endlich ganz Israel zuerkannt, und nachdem letzteres sich für die Annahme zur Activirung Gottes als Subject-Object, als Einheit in dem außergöttlichen Sein bestimmt, hat Er mit

ihm einen Bund auf ewige Zeiten geschlossen. Durch dieses Bündniß hat sich nun das Verhältniß Gottes zum Menschen anders gestaltet; Gott, als der Eine Contrahent, hat sich mit der Erlösung Israels aus Egypten, auf Grund des Glaubens Abrahams, zum Herrn des außergöttlichen Seins, nicht nur potenzirt, sondern auch manifestirt, indem Er das unselbstständige, unterdrückte Volk befreit und das selbstständige, unterdrückende Volk vernichtet; Israel, als der andere Contrahent, hat durch die Annahme des göttlichen Gesetzes das Selbstdenken Gottes activirt, Ihn also als Subject-Object alles Seins, All-Einen anerkannt. Dadurch ist Gott von der negativen zur positiven, a potentia in actu der Lebensbestimmung getreten, und die Erhaltung Israels für ewige Zeiten übernommen: „Und auch dann noch, wenn sie in dem Lande der Feinde sein werden, habe Ich sie nicht verworfen und so ausgestoßen, daß Ich sie völlig aufriebe, und meinen Bund mit ihnen bräche, denn Ich, der Herr, bin ihr Gott; und gedenke ihnen des Bundes mit ihren Vorfahren, die Ich geführt aus dem Lande Mitzrajim, vor den Augen der Völker, um ihnen ein Gott zu sein, Ich der Herr." (Levit. 26, 44, 45.): „denn, die Berge mögen weichen und die Hügel wanken, aber meine Gnade weicht nicht von dir, und mein Friedensbund wankt nicht, so spricht dein Erbarmer, der Herr" (Jes. 54, 10.) Andererseits hat Israel die Verpflichtung des Gesetzes für alle Zeiten übernommen,*) in welchem es

*) Die Tradition lehrt כשנגלה הקבה על הר סיני לא הניח אומה שלא הרתיק עליה ולא קבלו עליהם לשמרה ובשבא אצל ישראל אמרו כל אשר דבר ה' נעשה ונשמע, לכך

Gott im Eins-Sein mit Sichſelbſt*) als König und Herren des außergöttlichen Seins activirt: „und nicht

---

בדין הוא שהשמעו וכולי (Midr. Rab. f. 110, b.) „Als Gott ſich am Sinai offenbarte, hat er jede Nation umzäunt, (mit dem Geſetz) aber keine übernahm es, zu wahren, und als er Iſrael dazu aufforderte, antwortete es: „was der Herr geſprochen, wollen wir thun und gehorchen, deshalb iſt es Pflicht, daß ſie gehorchen: höret das Wort Gottes, Haus Jacob, wo nicht, werdet ihr beſtraft wegen des Treubruches an der Bürgſchaft," Demnach wird 1) die Auserwähltheit Iſraels gerechtfertigt, indem es jeder andern Nation freiſtand, ein Volk Gottes zu ſein, ſo ſie ihn als alleinigen Herrn anerkannt hätte; 2) wird die beſondere Verpflichtung Iſraels zum Geſetz, in der Gott gegenüber geleiſteten Bürgſchaft begründet.

*) Daß das talmudiſche Judenthum in ſeiner Einhüllung des Offenbarungsgeiſtes ſich deſſen bewußt war, zeugt unter Andern folgende Stelle: אברהם קיים כל התורה כולה אפילו עירובי תבשילין Abraham hat die ganze Torah erfüllt, ſelbſt das Geſetz über das Erub-Gericht." Die Verbote nämlich: am Feiertag für den gleich nachfolgenden Ruhetag Nichts vorzubereiten, und am letztern von einem abgetheilten Gebiet in das andere Nichts hinüberzubringen, beruhen auf der Anſicht, daß Gott an dieſen Tagen als Herr der Zeit und des Raumes durch unterſcheidende Wirkſamkeit ſich manifeſtirt — worauf ſich alle Geſetze der Torah gründen. — Durch das עירוב vom ערב chald. miſchen, vereinigen, werden nun die Geſetze der Unterſcheidung aufgehoben, erfüllt, da ja die ganze Torah, nur die Activirung des Selbſtdenkens Gottes, ſeiner Einheit mit Sichſelbſt im außergöttlichen Sein bezweckt. Da nun Abraham ſich ganz Gott hingegeben, Ihm als dem Einen ſich objectivirt, ſo hat er die ganze Torah erfüllt, ſelbſt das Geſetz, das den Unterſchied in Zeit und Raum in Ihm aufhebt.

mit euch allein ſchließe ich heute dieſen Bund und dieſen Vereidigungsfluch; ſondern ſowohl mit dem, der heute hier mit uns iſt, ſtehend vor dem Herrn, unſerm Gott, wie auch mit dem, der heute hier nicht mit uns iſt" (Deuter 29, 13, 14.) Indem Gott nun einerſeits in ſeiner Perſönlichkeit die Erhältung Iſraels übernommen, alſo ſelbſtthätig in das außergöttliche Sein eingreifen muß, andrerſeits aus Sichſelbſt nicht heraustritt, um das außergöttliche Sein in Sich aufzuheben: ſo hat Er außerordentliche Ereigniſſe und Männer gewählt, zu ſeinem Dienſte beſtimmt und berufen, um in ſeinem Namen zu wirken und zu reden. Darum beruft Er Moſe, um für Ihn in Egypten zu reden und zu handeln, ſagt ihm: „was ſchreieſt du zu mir, rede zu den Kindern Iſraels, auf daß ſie fortſchreiten; und du erhebe deinen Stab, und ſtrecke deine Hand aus gegen das Meer; und ſpalte es, und die Kinder Iſrael werden gehen durch das Meer im Trockenen" (Exod. 14, 15, 16.) Daher redet und wirkt Gott nicht in perſönlicher Unmittelbarkeit in Iſrael, incarnirt ſich auch nicht in dieſer Eigenſchaft in Moſe, ſondern ſetzt ſich fortwährend von neuem in Beziehung zu ihm, zur Vermittelung mit Iſrael; ſo leſen wir bei jeder einzelnen Anordnung, Beſtimmung Gottes: .. וידבר ויאמר ה' אל משה. Nur die Ueberſchreitung in Egypten, und die Führung durch das rothe Meer, geſchehen durch Gott ſelbſt, und zwar nachdem dort Iſrael ihre Häuſer zum Unterſchiede mit Blut beſprengt, hier Moſe das Meer gespalten hatte, weil damit nur die Vollendung der erſten übernatürlichen Gottesſchöpfung, in der Geſchichte der Menſchheit erzeugt wurde — wobei die menſchliche Thätigkeit als

Unterlage für die göttliche gedient hat. So beruft Gott die Propheten, die in seinem Namen reden und wirken, und zwar solange, als Er in seiner Persönlichkeit, in der Theokratie repräsentirt, als König anerkannt wurde. Mit dem Aufhören der Theokratie, tritt sein Name zurück in der Geschichte, die persönliche Repräsentation hört auf, und sich einhüllend in den רוח הקדש „den heiligen Geist" oder in die שכינה von שכן „Nachbar, wohnen, berühren," den menschlichen Geist zur Basis des göttlichen Geistes nehmend. — Da nun Gott durch Israel als Herr des außergöttlichen Seins in seiner Persönlichkeit, Subject-Objectivität activirt worden, so ist Israel die Geburt des göttlichen Selbstdenkens, das Kind Gottes, das Ihn als liebevollen Vater alles Seins offenbart, und so ist durch die Offenbarung des Selbstdenkens, der Einheit Gottes in dem gegenseitigen Liebesverhältniß, die Verbindung Gottes mit der Welt geschlossen, aus welcher Israel als erstes Kind erzeugt ist worden: „Und sage zu Pharao: so spricht der Herr: mein erstgeborener Sohn ist Israel; und ich spreche zu dir: entlasse meinen Sohn, daß er mir diene, und weigerst du, ihn zu schicken, so werde Ich deinen erstgebornen Sohn tödten" (Exod. 4, 22, 23.) In der Erhaltung des Kindes Gottes liegt daher die Erhaltung, die Erlösung der Welt, denn es hat die Liebe des Vaters sich in ihr manifestirt, daß Er sie des Kindes willen erhält, da sie sonst den Zweck, um dessentwillen sie geschaffen worden, verfehlt, und anstatt die Herrschaft Gottes in seiner Einheit mit Sichselbst, sich selbst zum Herrn gemacht. Und so heißt es: „Verkünden will ich es zur Satzung, der Herr sprach zu mir: mein Sohn bist du, Ich

habe dich heute gezeugt; verlange von mir, und Ich gebe Völker dir zum Eigenthum und zum Beſitze die Erdgrenzen; .... bewaffnet euch in Reinheit,*) daß er nicht zürne und ihr verloren geht auf dem Wege" (Pſ. 2, 7, 8, 12.) Der Pſalmiſt hat hier drei Momente hervorgehoben, die in dem Kindes-Verhältniß zu Gott zu beachten ſind: 1) iſt dieſes Verhältniß nicht eine Folge der Thätigkeit und Entwickelung des menſchlichen Verſtandes, kann von dieſem nicht als nothwendig erwieſen, erreicht werden, ſondern liegt in dem unbegreiflichen Willen Gottes und es bedarf der göttlichen Berufung und Beſtätigung: „mein Sohn biſt du;" 2) ſteht es bei Gott, zu welcher Zeit Er ſeine väterliche Liebe in dem Menſchen erzeugen, ihn zum Träger ſeines Namens und zum Förderer des Gottesreiches machen will: „heute habe Ich dich erzeugt;" und endlich 3) muß die Liebesgabe von Gott verlangt, von ihm erbeten, angenommen werden: „verlange von mir, und

*) Wir müſſen hier von der gewöhnlichen Ueberſetzung: „huldiget dem Sohne" aus doppeltem Grunde abweichen; erſtens, wäre hier das chaldäiſche Wort בר „Sohn" eine Anomalie, die um ſo weniger gerechtfertigt werden kann, als dieſes בר mit dem בני, V. 7, correſpondirt, und die Form-Veränderung ſich nicht motiviren ließe; zweitens konnte das folgende יאנף פן ſich nicht auf das Subject des Satzes, den Sohn, beziehen, da dieſes, der Natur und Berufung deſſelben widerſpricht, ſondern nur auf das darin fehlende, in dem vorhergehenden Satze ſtehende Subject. Dahingegen iſt unſere Ueberſetzung ſprachlich und ſachlich richtig, da das נשקו בר ſinnverwandt dem וגילו ברעדה im vorhergehenden Vers, und in dem Folgegrund gerechtfertigt iſt: „denn wie leicht entbrennt nicht ſein Zorn."

Ich gebe u. ſ. w.“ Hier iſt zuerſt der reale Grund gelegt, nicht zur Menſchwerdung Gottes, wohl aber zur Gottwerdung des Menſchen. Dem Meſſias, den das Judenthum als Sprößling Davids lehrt, ſoll nicht vom Satan, wohl aber von Gott,*) das Reich dieſer Welt gegeben, ſo er es verlangt; David erwiedert das Anerbieten Gottes mit der Aufforderung an die Fürſten der Erde, dem Herrn zu dienen in Demuth und Ehrfurcht. Der Meſſias ſoll die Welt wieder in Gott zurückbringen, und darum muß er die Macht darüber haben, und ſich deren freiwillig für Gott begeben. In David concentrirt und perſonificirt ſich die religiöſe Idee des Judenthums, über das Verhältniß Gottes zur Welt und insbeſondere zu Iſrael. Er iſt dem Patriarchen Jacob, wie keinem Andern der Gotterwählten ähnlich, ſowohl in ſeinem Glauben, wie in ſeinem Leben, nur mit dem Unterſchiede, daß die Offenbarung und das fortgeſchrittene Glaubensbewußtſein, in der Mitte liegen, die David in ſich aufgenommen. Aber auch er hat wie Jacob die gemeinſchaftliche, menſchliche und göttliche Thätigkeit als Mittel der Verbindung mit Gott angewendet; auch ſein Glaube iſt kein paſſives Hingeben an Gott, ſondern ein thatkräftiges, im fortwährenden Ringen und Kämpfen gegen die gottentfremdete Welt, mit den Waffen des Geiſtes und der ſinnlichen Kraft; „Schön biſt du vor Menſchenkindern, Anmuth iſt ausgegoſſen über deine Lippen, darum hat dich Gott geſegnet ewiglich; gürte dein Schwert um deine Hüften,

*) Es war dies eine göttliche Verſuchung, ähnlich der Jacobs, mit Gott kämpfend bis der Morgen angebrochen war —:

Held, deinen Glanz und deinen Schmuck; und (in deinem) Schmucke brich auf, fahr einher für die Sache der Wahrheit und das gebeugte Recht, und es lehre dich furchtbare Thaten deine Rechte" (Pſ. 45, 3—6); auch er vertraut auf Gott mit ganzem Herzen, aber er fühlt ſich verpflichtet, alle menſchlichen Mittel für das Gelingen ſeines Vorhabens aufzubieten, ſich ſelbſt zu beſtimmen für Gott, um Gott für ihn zu beſtimmen. Und dieſe Anſchauung wird wie bei Jacob, ſo bei David, in dem Gelübde ausgeprägt, von ähnlichem Inhalte, ſowohl in Betreff des Anliegens wie des Objects: „Gedenke, o Herr, dem David alle ſeine Leiden; wie er geſchworen dem Herrn, gelobt dem Gewaltigen Jacobs: ich gehe nicht in das Zelt meines Hauſes... bis ich gefunden eine Stätte dem Herrn, eine Wohnung dem Gewaltigen Jacobs" (Pſ. 132, 1—6; vgl. 61, 6.) Auch die Geſchicke dieſer beiden Gottesmänner ſind ſich ähnlich, in der ununterbrochenen Kette von mühſeligen Kämpfen und Lebenserſchütterungen, theils in ihrem eignen Leben, theils in dem ihrer Kinder, daß wir bis auf einige Modificationen der Umſtände, Jacob in David wiederfinden. Deshalb iſt er der Träger der Zukunft, der Meſſias des Judenthums geworden, der die Welt erlöſen in ihrer Vereinigung mit dem Namen Gottes, daß ſie in ſeinem Namen ſchwören, in Ihm die Gewißheit und Wahrhaftigkeit ihrer ſelbſt haben, ſeine Wege kennen und wandeln, und zur Gerechtigkeit und Frieden geführt werden wird: „Und es wird geſchehen in den letzten Zeiten, da wird aufgerichtet ſein der Berg des Herrn Hauſes über den Bergen, und er überragt die Hügel, und es kommen zu Ihm alle die Völker; und viele Nationen werden ziehen

und sprechen: wohlan, lasset uns hinaufziehen zu dem Berge des Herren, zu dem Hause des Gottes Jacobs, daß er uns lehre von seinen Wegen und wir wandeln auf seinen Pfaden . . . und er wird richten zwischen den Völkern, und entscheiden vielen Nationen, und sie werden stumpf machen ihre Schwerte zu Sicheln und ihre Lanzen zu Rebenmessern; nicht wird erheben Volk gegen Volk das Schwert, und nicht lernen ferner den Krieg:" „Und es keimt ein Reis aus dem Stamme Jischai, und ein Sprößling aus seinen Wurzeln bricht hervor, und es ruhet auf ihm der Geist des Herren . . ." und er richtet mit Gerechtigkeit die Armen . . . und es wohnt der Wolf mit dem Lamme . . . sie thun kein Leid und richten nicht Verderben an auf meinem ganzen heiligen Berge; denn voll ist die Erde der Erkenntniß des Herrn, wie Wasser die Erde bedecken, und es geschieht, selbigen Tages läßt walten der Herr zum zweiten Male seine Hand, sich zu eignen den Rest seines Volkes . . . und Er erhebt ein Panier den Völkern, und sammelt die Verstoßenen Israels, und die Zerstreueten von Jehuda versammelt Er von den vier Enden der Erde." (Jes. 2, 2—5, 11; vgl. Micha. 4, 1 — 8.) Der Messias muß also nach dem Judenthum in den Kampf mit der Welt eingehen, ihre Leiden und die Knechtschaft freiwillig tragen, ihre Sünden auf sich laden, indem er wie Jacob, in die Lebensentwickelung, in die Entäußerung des außergöttlichen Seins eingehen muß, um sie für Gott zu activiren; er muß demnach dulden und ertragen die Knechtschaft der Welt, über sich nehmen ihre Verachtung und Beschämung aus Liebe zu Gott, der in aller möglichen Entwickelung des äußer

Sich Seins als Herr deſſelben anerkannt werden ſoll; nachdem die Menſchheit alle Stufen der Entwickelung durchgemacht haben wird, erſcheint der Meſſias in ſeiner Verherrlichung und Verklärung, als der Ueberwinder des Böſen, der Beſieger des Satans: „Siehe, mein Knecht wird glücklich ſein, erhaben und erhöhet, und ſehr hochgeſtellt; wie über dich Viele ſich entſetzt — ſo war entſtellt vor den Menſchen ſein Ausſehen und ſeine Geſtalt vor den Menſchenkindern; verachtet und gemieden von Menſchen, ein Mann der Schmerzen und vertraut mit Leiden, und jenem gleich, vor dem man das Antlitz verhüllt, verachteten wir und hielten ihn für nichts; aber unſere Leiden trug er, und unſere Schmerzen lud er ſich auf; wir aber hielten ihn für einen Geplagten, von Gott Geſchlagenen und niedergebeugt; und er iſt verwundet ob unſern Miſſethaten, zermalmt ob unſern Sünden; die Strafe zu unſerm Heil traf ihn, und durch ſeine Wunden ſind wir geneſen ... Vor Druck und Strafgericht ward er weggenommen, und ſeine Lebensdauer — wer hat ſie niedergebeugt, daß ſie weggetilgt ward aus dem Lande des Lebens, wegen der Miſſethat meines Volkes, ward er geplagt; und er gab ihm mit den Frevlern ſein Grab und mit dem Glücklichen ſeine Anhöhe, weil er keine Gewalt geübt und kein Trug in ſeinem Munde geweſen; doch der Herr wollte ihn demüthigen, krank machen, wenn er es für ſeine Seelenſchuld genommen, wird er einen Samen ſehen, länger leben und des Herrn Wille gelingt durch ſeine Hand; von ſeinem Seelendruck aus wird er ſehen und ſich laben, durch ſeine Erkenntniß wird er rechtfertigen den Gerechten, meinen Knecht, für die Vielen; deshalb will ich ihn den Vielen

zu Theil werden lassen und mit den Mächtigen soll er die Beute theilen, weil er dem Tode preisgegeben hat sein Leben und zu den Missethätern gezählt wurde, und er trug die Sünden der Vielen und für Missethäter ward er gebetet." (Jes. 52, 13, 14, 53.) Wir haben diese Stelle des Jesaias deshalb hier so ausführlich wiedergegeben, weil sie eine der schwierigsten der Bibel, und sowohl von den christlichen wie von den jüdischen Exegeten am meisten verkannt und missverstanden worden. Mit derselben Bestimmtheit, mit welcher von den christlichen Theologen diese Stelle auf Jesus, wird sie nach der jüdischen auf Israel bezogen, obgleich dieselbe von der Vergangenheit spricht, und die Geburt Jesu sowohl wie die Zerstreuung Israels unter die Völker, einige hundert Jahre später geschehen, selbst nach der Zeit, in welche die negirende Kritik die Abfassung des zweiten Theiles Jesajas setzt. Wir dürfen wohl nicht erst auf die unnatürlichen und gezwungenen Interpretationen aufmerksam machen, die nach den desfallsigen Beziehungen in dieser Stelle vorgenommen werden müssen, so daß fast jeder Vers derselben sprachlich und sachlich auf den Kopf gestellt wird; und dieses Alles umsonst! so, es ist uns unbegreiflich, wie die Männer von gründlicher Sachkenntniß und penetrantem Scharfblick das Object übersehen, auf welches sich diese Prophetenstelle buchstäblich bezieht.

Chiskijahu wird hier von dem Propheten angeschaut und zum Messias verherrlicht, was Jedem einleuchten muß, so er die Geschichte Chiskijahus aufmerksam liest. Er ist der Knecht Gottes (2. Chron. 32, 16,), der „auf den Herrn, den Gott Israels" vertraut, wie nach und vor ihm keines

habe dich heute gezeugt; verlange von mir, und Ich gebe Völker dir zum Eigenthum und zum Beſitze die Erdgrenzen; .... bewaffnet euch in Reinheit,*) daß er nicht zürne und ihr verloren geht auf dem Wege" (Pſ. 2, 7, 8, 12.) Der Pſalmiſt hat hier drei Momente hervorgehoben, die in dem Kindes-Verhältniß zu Gott zu beachten ſind: 1) iſt dieſes Verhältniß nicht eine Folge der Thätigkeit und Entwickelung des menſchlichen Verſtandes, kann von dieſem nicht als nothwendig erwieſen, erreicht werden, ſondern liegt in dem unbegreiflichen Willen Gottes und es bedarf der göttlichen Berufung und Beſtätigung: „mein Sohn biſt du;" 2) ſteht es bei Gott, zu welcher Zeit Er ſeine väterliche Liebe in dem Menſchen erzeugen, ihn zum Träger ſeines Namens und zum Förderer des Gottesreiches machen will: „heute habe Ich dich erzeugt;" und endlich 3) muß die Liebesgabe von Gott verlangt, von ihm erbeten, angenommen werden: „verlange von mir, und

*) Wir müſſen hier von der gewöhnlichen Ueberſetzung: „huldiget dem Sohne" aus doppeltem Grunde abweichen; erſtens, wäre hier das chaldäiſche Wort בר „Sohn" eine Anomalie, die um ſo weniger gerechtfertigt werden kann, als dieſes בר mit dem בני, V. 7, correſpondirt, und die Form-Veränderung ſich nicht motiviren ließe; zweitens konnte das folgende יאנף פן ſich nicht auf das Subject des Satzes, den Sohn, beziehen, da dieſes, der Natur und Berufung deſſelben widerſpricht, ſondern nur auf das darin fehlende, in dem vorhergehenden Satze ſtehende Subject. Dahingegen iſt unſere Ueberſetzung ſprachlich und ſachlich richtig, da das נשקו ſinnverwandt dem וגילו ברעדה im vorhergehenden Vers, und in dem Folgegrund gerechtfertigt iſt: „denn wie leicht entbrennt nicht ſein Zorn."

Ich gebe u. ſ. w.“ Hier iſt zuerſt der reale Grund gelegt, nicht zur Menſchwerdung Gottes, wohl aber zur Gottwerdung des Menſchen. Dem Meſſias, den das Judenthum als Sprößling Davids lehrt, ſoll nicht vom Satan, wohl aber von Gott,*) das Reich dieſer Welt gegeben, ſo er es verlangt; David erwiedert das Anerbieten Gottes mit der Aufforderung an die Fürſten der Erde, dem Herrn zu dienen in Demuth und Ehrfurcht. Der Meſſias ſoll die Welt wieder in Gott zurückbringen, und darum muß er die Macht darüber haben, und ſich deren freiwillig für Gott begeben. In David concentrirt und perſonificirt ſich die religiöſe Idee des Judenthums, über das Verhältniß Gottes zur Welt und insbeſondere zu Iſrael. Er iſt dem Patriarchen Jacob, wie keinem Andern der Gotterwählten ähnlich, ſowohl in ſeinem Glauben, wie in ſeinem Leben, nur mit dem Unterſchiede, daß die Offenbarung und das fortgeſchrittene Glaubensbewußtſein, in der Mitte liegen, die David in ſich aufgenommen. Aber auch er hat wie Jacob die gemeinſchaftliche, menſchliche und göttliche Thätigkeit als Mittel der Verbindung mit Gott angewendet; auch ſein Glaube iſt kein paſſives Hingeben an Gott, ſondern ein thatkräftiges, im fortwährenden Ringen und Kämpfen gegen die gottentfremdete Welt, mit den Waffen des Geiſtes und der ſinnlichen Kraft; „Schön biſt du vor Menſchenkindern, Anmuth iſt ausgegoſſen über deine Lippen, darum hat dich Gott geſegnet ewiglich; gürte dein Schwert um deine Hüften,

*) Es war dies eine göttliche Verſuchung, ähnlich der Jacobs, mit Gott kämpfend bis der Morgen angebrochen war —:

Held, deinen Glanz und deinen Schmuck; und (in deinem) Schmucke brich auf, fahr einher für die Sache der Wahrheit und das gebeugte Recht, und es lehre dich furchtbare Thaten deine Rechte" (Pſ. 45, 3—6); auch er vertraut auf Gott mit ganzem Herzen, aber er fühlt ſich verpflichtet, alle menſchlichen Mittel für das Gelingen ſeines Vorhabens aufzubieten, ſich ſelbſt zu beſtimmen für Gott, um Gott für ihn zu beſtimmen. Und dieſe Anſchauung wird wie bei Jacob, ſo bei David, in dem Gelübde ausgeprägt, von ähnlichem Inhalte, ſowohl in Betreff des Anliegens wie des Objects: „Gedenke, o Herr, dem David alle ſeine Leiden; wie er geſchworen dem Herrn, gelobt dem Gewaltigen Jacobs: ich gehe nicht in das Zelt meines Hauſes... bis ich gefunden eine Stätte dem Herrn, eine Wohnung dem Gewaltigen Jacobs" (Pſ. 132, 1—6; vgl. 61, 6.) Auch die Geſchicke dieſer beiden Gottesmänner ſind ſich ähnlich, in der ununterbrochenen Kette von mühſeligen Kämpfen und Lebenserſchütterungen, theils in ihrem eignen Leben, theils in dem ihrer Kinder, daß wir bis auf einige Modificationen der Umſtände, Jacob in David wiederfinden. Deshalb iſt er der Träger der Zukunft, der Meſſias des Judenthums geworden, der die Welt erlöſen in ihrer Vereinigung mit dem Namen Gottes, daß ſie in ſeinem Namen ſchwören, in Ihm die Gewißheit und Wahrhaftigkeit ihrer ſelbſt haben, ſeine Wege kennen und wandeln, und zur Gerechtigkeit und Frieden geführt werden wird: „Und es wird geſchehen in den letzten Zeiten, da wird aufgerichtet ſein der Berg des Herrn Hauſes über den Bergen, und er überragt die Hügel, und es kommen zu Ihm alle die Völker; und viele Nationen werden ziehen

und ſprechen: wohlan, laſſet uns hinaufziehen zu dem Berge des Herren, zu dem Hauſe des Gottes Jacobs, daß er uns lehre von ſeinen Wegen und wir wandeln auf ſeinen Pfaden . . . und er wird richten zwiſchen den Völkern, und entſcheiden vielen Nationen, und ſie werden ſtumpf machen ihre Schwerte zu Sicheln und ihre Lanzen zu Rebenmeſſern; nicht wird erheben Volk gegen Volk das Schwert, und nicht lernen ferner den Krieg:" „Und es keimt ein Reis aus dem Stamme Iſchai, und ein Sprößling aus ſeinen Wurzeln bricht hervor, und es ruhet auf ihm der Geiſt des Herren . . ." und er richtet mit Gerechtigkeit die Armen . . . und es wohnt der Wolf mit dem Lamme . . . ſie thun kein Leid und richten nicht Verderben an auf meinem ganzen heiligen Berge; denn voll iſt die Erde der Erkenntniß des Herrn, wie Waſſer die Erde bedecken, und es geſchieht, ſelbigen Tages läßt walten der Herr zum zweiten Male ſeine Hand, ſich zu eignen den Reſt ſeines Volkes . . . und Er erhebt ein Panier den Völkern, und ſammelt die Verſtoßenen Iſraels, und die Zerſtreueten von Jehuda verſammelt Er von den vier Enden der Erde." (Jeſ. 2, 2—5, 11; vgl. Micha. 4, 1—8.) Der Meſſias muß alſo nach dem Judenthum in den Kampf mit der Welt eingehen, ihre Leiden und die Knechtſchaft freiwillig tragen, ihre Sünden auf ſich laden, indem er wie Jacob, in die Lebensentwickelung, in die Entäußerung des außergöttlichen Seins eingehen muß, um ſie für Gott zu activiren; er muß demnach dulden und ertragen die Knechtſchaft der Welt, über ſich nehmen ihre Verachtung und Beſchämung aus Liebe zu Gott, der in aller möglichen Entwickelung des außer

Gleichen nicht war unter den Königen Judas, der dem Herrn anhing und nicht von ihm abwich, die Gebote wahrend, die der Herr dem Mose gegeben: und der Herr war mit ihm, überall, wo er zog, ישכיל glückte es ihm" (2. Könige 18, 5 — 8;): und dem Viele ורבים Geschenke brachten, und ויגשא der erhaben wurde vor den Augen aller Völker nachher:" (2. Chron. eod. 23;) er wurde durch Rawschakeh vom Sanherib, dem Könige der Assyrer, vor dem ganzen Volke verachtet (2. Könige eod. 19 — 22; Jes. 36, 12,) zu den Sündern gezählt (ibid. eod. 22, 2; Chron. 11 — 13,) für einen von Gott Verlassenen gehalten (2. Chron. 32, 31;): er wurde bestimmt zum Tode, weggetilgt vom Lande des Lebens, von Leiden und Krankheiten heimgesucht, zerschlagen (Jes. 38, 1, 11 — 16): und deshalb hatte er Gottes Schutz für das Volk erwirkt (ibid. eod. 6,) von Krankheiten und Sünden geheilt (2. Chron. 18, 20;): er hat seine Seelenschuld bekannt und sich gedemüthigt (2. Chron. 32, 26,) wiewohl er sich seiner Reinheit und Unschuld bewußt war, (2. Könige 20, 3; Jes. 38, 3;) ihm ward das Leben verlängert (Jes. 33, 5,) durch ihn ward das Gebet des Volkes von Gott erhört, gelang alles Beginnen für Gott (2. Chron. 30, 27; 31, 21; 32, 30;) er wurde von Allen beschenkt, mit Reichthum versehen und auf der Anhöhe der Gräber Davids begraben (2. Chron. 32.) Wir könnten zwar diesen Parallelismus noch durch mehrere Stellen ausdehnen, glauben jedoch, hinreichend gezeigt zu haben, daß jene Messias-Stelle des Jesajas nur auf Chiskijahn sich beziehe. Er ist auch als Typus des Messias in die jüdische und christliche Glaubens-Oekonomie

aufgenommen, wiewohl in die erstere etwas unter der Blume, und in die zweite, dem Wesen aber nicht der Person nach; so heißt es: ר' הילל אומר אין להם משיח לישראל שכבר אכלוהו בימי חזקיה אמר רב יוסף שרא ליה מריה לר' הילל חזקיה אימת הוה בבית ראשון ואילו זכריה קא מתנבי בבית שני ואמר גילי מאוד בת ציון וכולי

Rabbi Hillel sagte: Israel habe keinen Messias, denn es habe ihn schon genossen in der Zeit Chiskijahus; da entgegnete Rabbi Joseph: es möge der Herr dem R. Hillel (den Irrthum) verzeihen, so ja Chiskijahu zur Zeit des ersten Tempels gelebt, Zacharias*) hingegen noch zu der des zweiten Tempels gesagt: (Zaihar. 9, 9.) „Frohlocke sehr Tochter Zion, jubele Tochter Jerusalem! Siehe, dein König kommt dir, gerecht und hilfreich ist er, demüthig und reitend auf einem Esel, auf einem Füllen, dem Jungen der Eselinnen." (Sanhedrin Abschn. 11, f. 99.)**) Noch mehr hat das Christenthum den Chiskijahu zum Vorbild für Jesus genommen; schon die Verkündigung der Geburt Chiskijahus***)

*) Daß Zacharias zur Zeit des zweiten Tempels geweissaget, und zwar wie Raschi zur obigen Stelle bemerkt: ולאו היינו זכריה בן יהוידה הכהן שנבא בבית ראשון אלא זכריה בן ברכי שהיה במלכות דריוש scheint im Widerspruch zu stehen mit Jesaias 8, 2.

**) Bei der spätern Vergleichung der Religionen werden wir eine Stelle von den Rabbinen citiren, die auf Chiskijahu als das Vorbild des Messias hinweisen.

***) Die meisten Erklärer wollen zwar diese Verkündigung nicht auf Chiskijahu beziehen, weil er alsdann nicht fünf und zwanzig Jahre alt sein konnte, als er die Regierung antrat; aber bedenkt man, daß, erstens die Prophezeihungen des Jesajas nicht auf

הנה העלמה הרה וילדת בן וקראת שמו עמנו אל „Siehe, das junge Weib iſt ſchwanger und wird einen Sohn gebären, und du ſollſt ſeinen Namen nennen Immanuel (Gott mit uns) (Jeſ. 7, 14,) — Dieſe Verkündigung bezieht das Chriſtenthum auf Jeſus, und identificirt Dieſen alſo mit Jenem.

Beurtheilen wir nun die Anſchauung des Judenthums über das Verhältniß Gottes zum Menſchen ſelbſt nach der letzten Propheten-Stelle, die ſcheinbar auf ein Heraustreten Gottes aus Sichſelber gedeutet werden kann: ſo ergiebt ſich uns folgendes Reſultat. 1) In dem Selbſtdenken Gottes, ſchafft er das Sein außer Sich, indem Er in der Begränzung ſeines Gottſeins Sich von allem bloß möglichen Sein, als ſolchem — welches Er der Potenz nach in Sich hatte — unterſcheidet, und dieſes als Gottgedachtes ſetzt, demnach die causa materialis und formalis alles Seins wird. 2) Indem Gott durch Sein Selbſtdenken geſchaffen, ſo hat Er dieſes zum Vorbild der Schöpfung gemacht, welches ſich durch die Objectivirung des außergöttlichen Seins unter Gott, in der Activirung und Anerkennung ſeiner Gott-Alleinheit alles Seins darin offenbart. 3) Indem Gott als Sichdenkender

beſtimmte Zeiten fixirt werden können, da dieſelben eine Periode von über hundert Jahren umfaſſen, das, zweitens, die fünfzehn Jahre Zulage zum Lebens Chiskijahus an den Stufen Achas die Lebens- und Regierungszeit des erſtern in ein geheimnißvolles Dunkel hüllen: ſo wird man an dem vermeintlichen Anachronismus weniger Anſtoß nehmen, um ſo weniger, als das verheißene Kind in keinem Anderen, als in Chiskijahu eine Bedeutung gewonnen.

alles Andere außer Sich gesetzt, bleibt Er als Subject außer allem andern Sein, und daher außer allem Werden; wiewohl damit verbunden, vermöge seines Selbstdenkens und Selbstwollens.*) Je mehr also in der Lebensentwickelung das Selbstdenken Gottes activirt wird, desto mehr wird Er als Alleinheit manifestirt, bis am Ende aller Entwickelung, Alles sich in Ihm aufgehoben finden wird, daß alles andere Sein nur allein in dem Aufgehen in Gott als in dem Einssein mit Sichselber wahrhaft ist. Diesen Zustand der Vollkommenheit und Vollendung, der zu Ende gebrachten Entwickelung, prophezeit, wie kein Anderer, Zacharias „... und Er kommt, der Herr mein Gott, alle Heiligen mit dir; und wird kein Licht der gebundenen Helle sein; und wird ein einziger Tag sein, dem Herrn bestimmt, nicht als Tag und Nacht, und zur Abendzeit wird Licht werden, und es geschieht am selbigen Tage, fließt lebendiges Wasser aus Jerusalem, die Hälfte in das östliche Meer und die Hälfte in das westliche Meer, im Sommer und im Winter bleibt es (also das Aufheben, der in Zeit und Raum gewordenen Schöpfung); und der Herr wird König sein über die ganze Erde, am selbigen Tage wird der Herr einzig und sein Name einzig sein (14, 5—10.)

---

*) Diese dreifache Beziehung Gottes zu Sichselbst, als Sichselbstdenkender, Sichselbstdenken und Sich-Selbstgedanken, wird unter verschiedener Form von allen philosophischen Systemen acceptirt; am Tiefsten von allen jüdischen Religionsphilosophen hat wohl die Bedeutung dieser dreifachen Gottesbestimmung Aben Esrah gefühlt und durchblicken lassen ואל תחמה בעבור שהשם קורא חשם בי הוא לבדו יודע זרעה וירוע (Commentar zu Exod. 34, 5.)

Dieſes Princip des Judenthums, welches das Verhältniß Gottes zur Welt durchzieht, iſt in ihm auch die charakteriſtiſche Beſtimmung der

Symbolik, Sühne und Opfer.

Wir haben uns in dem Obigen überzeugt, daß nach dem Judenthum das außergöttliche Sein, das ſinnliche Leben nicht ſchon an ſich ſchlecht, ſündhaft iſt, ſondern wird es erſt dann, wann es nur für ſich ſein, alles Andere ſich objectiviren, ſich nicht als Object eines höhern Seins betrachten will. Daß das Böſe nicht ſchon in dem Sinnlichen liegt, zeugt die ganze Natur außer dem Menſchen, in welcher Jedes beſtimmungsgemäß wirkt, gebunden an das Geſetz, welches ſein Schöpfer dafür gegeben hat; ſo daß der Pſalmiſt mit Recht ſagen konnte: „Wahrheit ſproßt aus der Erde und Recht ſchaut vom Himmel herniederl“ (85, 12.) Auch der Menſch bleibt in Bezug auf das Gute und Böſe ſolange indifferent, als er in ſeinem Daſein ſich erhaltend, ſeine Anlagen, Fähigkeiten und Kräfte innerhalb der Grenzen ſeiner Berechtigung entwickeln und ausbilden will. Nur mit dem Heraustreten aus dieſen Grenzen in der Willkür, daß er entweder, ſich in ſich ein- und abſchließend, zu Allem befähigt und berechtigt, und keinen Herrn über und nichts Gleiches neben ſich anerkennt, oder, daß er ſich ſelbſt verläßt und verliert, in der ungebundenen Hingabe an die ſinnliche Natur, in der Ausſchweifung der irdiſchen Triebe — mit dieſem Heraustreten wird der Menſch ſchlecht, Sünder. Aber, die Beſtimmung jenes indifferenten, außergöttlichen Seins iſt nicht nur für ſich ſelbſt, ſondern auch für Gott zu

exiſtiren, ja, es kann nur durch dieſen ſelbſt ſein; denn, da es im Sichſelbſtdenken Gottes geſchaffen, alſo nur dadurch, daß ſich Gott als Herr alles Seins geſetzt: ſo kann es nur ſein Sein behaupten, in der Objectivirung unter Gott. Dieſe Objectivirung hat aber einen doppelten Zweck, einen poſitiven und einen negativen; einmal ſoll dadurch Gott als Herr des Seins activirt, zweitens ein Präſervativmittel gegen die Nothwendigkeit der Sünde gegeben werden; denn die Lebensentwickelung iſt ein Heraustreten aus Gott, aus dem Centralpunkt, und ein Eingehen in die Peripherie, was die Sünde zur unausbleiblichen Folge hat. Demgemäß unterſcheidet ſich auch der religiöſe Cultus des Judenthums in einer zweifachen Beſtimmung, einer poſitiven und einer negativen, jene enthält Gebote, dieſe Verbote. Das Charakteriſtiſche dieſer beiden Beſtimmungen iſt nichts anderes, als ein treuer Abdruck der Anſchauung über das Verhältniß Gottes zum Menſchen, und bereits in dem religiöſen Leben des Abraham-Jacob präformirt. Gott ſteht demnach nur in einem relativen Verhältniß zum Menſchen, iſt mit ihm verbunden als der ſtets in Sichbleibende Herr des außergöttlichen Seins, aber weder in der Aufhebung deſſelben noch in der Identificirung mit demſelben, denn in der Einheit mit Sichſelbſt als Gott kann Er einerſeits das andere Sein, als ſolches, nicht aufheben wollen, ſo Er ſich daran nach der objectiven Seite*) in deſſen Begrenzung als Gott geſetzt,

*) In der Natur offenbart ſich ſtets die Objectivität Gottes am treueſten und wahrhaftigſten, und liegt daher die Zeugen- und Bürgſchaft für die göttliche Einheit, Gerechtigkeit und Weisheit. Nur die menſchliche Willkür kann im ſchrankenloſen Sein den

darin Gestalt gewinne und aufgenommen werde. Und darin liegt das doppelte Verdienst des Menschen, dass er einerseits Gott in dem ausergöttlichen Sein durch das Darbringen eines Tributs als Einssein mit Sichselbst activirt, andererseits dasselbe in seiner naturgemäßen, reinen Existenz für sich conservirt, damit es ein Diener seines Gottes und Herrn sein könne. Daher die zwiefache, scheinbar sich widersprechende Bestimmung des Judenthums in den symbolischen und rituellen Anordnungen, Einmal, über Opferung eines Theiles der sinnlichen Formen, und die Hingabe derselben an Gott, zweitens, über die diätetische und normale, reinliche Erhaltung des Körpers, als eines Theiles der Offenbarungsstätte des übernatürlichen herrschaftlichen Gotteslebens.

Von diesem Gesichtspunkte aus muß man den religiösen Cultus des Judenthums betrachten, um ihn in seiner wahren Gestalt und Bedeutung, und das Eigenthümliche seines Wesens und Charakters, in den sinnlichen Formen sich manifestirend, neben der Einheit und Geistigkeit Gottes, als principielle Nothwendigkeit zu erkennen. Namentlich muß die Symbolik und das Ceremoniel des Judenthums nach dem obigen Princip aufgefaßt werden, um aus dem Wirrwarr von Deutungen und Hypothesen herauszukommen, die ohne einheitliches Princip und objective Nothwendigkeit hineingetragen worden. Die sinnreichsten und objectivsten unter allen uns bekannten Erklärungen hat in dieser Beziehung R. Jeh. ha-Levy im Cusari niedergelegt, indem er aus der Ordnung der innern Lebensgemeinschaft des Leibes mit der Seele, aus den organischen Gesetzen der Natur,

die Analogie hervolt für die Verbindungsfähigkeit des menſchlichen mit dem göttlichen Geiſte in den ſinnlichen Formen. Dadurch hat er wenigſtens a posteriori, über die Naturbaſis gezeigt, auf welcher der religiöſe Cultus ſich aufgebaut und ſich als religionsphiloſophiſcher Empyriker, wie kein Anderer, bewährt. Aber man vermiſſt bei ihm jeden Begriff a priori, jede metaphyſiſche Speculation, die hier, wie nirgendwo, zur Erkenntniß des Weſens nothwendig angewandt werden muß. Sein Syſtem iſt ein dualiſtiſches, welches er jedoch in ſtrengſter Conſequenz durchführt. Es zeigt uns, wie der Menſch und namentlich der Iſraelit zur Aufnahme des göttlichen Geiſtes, durch ein geordnetes Gemüths- und Seelenleben, durch Befolgung der göttlichen Gebote, fähig und empfänglich wird, läßt aber dabei Gott außer aller Bewegung und Activität, weder gewinnen noch verlieren in ſeiner Manifeſtirung durch menſchliche Handlung. Wir müſſen uns hier auf dieſe beiläufige Beurtheilung des Größten der jüdiſchen Religionsphiloſophen beſchränken, deſſen Syſtem nun, ſo Gott will, in der Bearbeitung eines verwandten Gegenſtandes, ausführlicher beleuchtet werden. Unter den typologiſchen Beurtheilungen des moſaiſchen Cultus iſt die Symbolik von Bähr (herausg. Heidelberg 1837.) die gründlichſte, die den desfallſigen ſcheinbar minutiöſen und kindiſchen Anordnungen des Scheins eine ſittliche und geiſtige Beſtimmung unterleget. Aber auch ihm fehlt der aprioriſche Begriff des Ganzen, das höhere Princip, aus welchem der moſaiſche Cultus ſich herausgelebt hat. Es kann uns deshalb nicht befremden, wenn er die (Bd. I. S. 8) vorgelegte Frage:

lichen Formen im religiösen Cultus, in der möglichst geistigen Anschauung Gottes sich äußern sollen. Alsdann hätte es seine ihm untergeschobene Bestimmung nur der παιδαγωγὸς εἰς χριστον gewesen zu sein, treu erfüllt. Aber, ein religiöser Cultus, der mehr als jeder andere, in der Aeußerlichkeit sinnlicher Formen sich ausgeprägt, der vom Größten bis zum Kleinsten in eine Körperwelt sich eingehüllt hat, konnte unmöglich eine allmählige Entwickelung sein zu der Enthüllung des reinen Lichtes, des Glaubens im Geiste und in der Wahrheit. Es wäre dies eben ein plötzliches, magisches Emporheben und Herausreißen aus der natürlichen Stufe auf eine höhere," was Bähr als dem Erziehungsplane Gottes nicht angemessen hält. Den religiösen Cultus des Judenthums entweder als einen typisch-symbolischen oder als eine Accomodation an das Heidenthum zu erklären, ist ebenso unwürdig wie unwahr, indem er zu einem leeren und müssigen Nothbehelf in der göttlichen Pädagogik, ja, zu einer Carrikatur seines Wesens herabgezogen wird, worin kein wahres Princip gefunden werden kann.

In einem ganz andern Lichte erscheint hingegen der religiöse Cultus des Judenthums nach unserm oben entwickelten Princip; seine sinnlichen Formen sind eine nothwendige, objective Wesensbestimmung, das formale Element der absoluten, permanenten Geistesthat, die auf ihrem eignen Grund und Boden und für ihr eignes, ewiges Interesse erfaßt und erkannt werden muß. Demnach ist zwar die sinnliche Natur gleichfalls eine Offenbarungsstufe der geistigen göttlichen, aber nicht nur als Mittel zur Anschauung des

Idealen, ſondern auch als Zweck, zur Vergeiſtigung und Verklärung ihrer ſelbſt in der Realiſirung des Idealen. Es iſt die nothwendige Folge des alleinheitlichen Gottesbegriffs, daß der Menſch aus der Unmittelbarkeit und Gebundenheit an ſich ſelbſt heraustrete und in dem Sichgegenüberſetzen der religiöſen Formen, durch den perſönlichen Willen Gottes geboten, ſich mit Ihm verbinde, Eins ſetze, und zugleich Seine Objectivität in Seine Subjectivität aufgehen laſſe. Denn die Objectivität Gottes, die ſich in den ſinnlichen Naturgeſetzen offenbart, kann nur *als ſolche* erkannt werden, wenn in ihr die Herrſchaft der Perſönlichkeit Gottes realiſirt wird, und es bedarf daher der Pflicht einerſeits der Beſchränkung, andererſeits der Erhaltung der ſinnlichen Natur, um dieſe Herrſchaft zu manifeſtiren. Durch die Anſchauung Gottes im Geiſt neben Freilaſſung der ſinnlichen Natur, iſt die Vereinigung mit Gott eine abſtrakte, ideelle, und müßte, um zur concreten Realität ſich zu erheben, entweder die menſchliche oder göttliche Perſönlichkeit aufgehoben werden. Denn, entweder muß der Menſch, um ſich zu Gott zu erheben, ſich in ſeiner ſinnlichen Exiſtenz aufgeben, oder Gott herabziehen und Menſch werden laſſen. Dahingegen bleibt, nach dem Princip des Judenthums, Gott immer bei Sichſelbſt, in ſeiner Subjectivität, als Herr des Außer-Ihm-Seins, und der Menſch erhebt ſich zu Gott durch den Tribut der ſinnlichen Formen als zu dem Herrn dieſes Außer-Ihm-Seins. Mit Recht ſehen daher die Rabbinen die ganze Bedeutung und Beſtimmung der Geſetze, in: קבלת עול מלכות שמים „in der Uebernahme des Joches der göttlichen Herrſchaft."

Betrachten wir demnach die Hauptbeſtandtheile des religiöſen Cultus des Judenthums, 1. das Opfer, 2. die Beſchneidung und 3. den Sabbath: ſo werden wir dieſelben aus dem oben entwickelten Princip mit Nothwendigkeit und als integrirende Momente der Gottesanſchauung hervorgehen ſehen.

Wir haben bereits oben (S. 13 f.) die Weſens- und Zweckbeſtimmung des Opfers in dem dreifachen Moment gefunden: 1. in dem Gefühl des Nichtſeinkönnens, der Nothwendigkeit der Vernichtung vor Gott, 2. in dem Bedürfniß der Hingabe, des Sichobjectivirens vor Gott, dem nothwendig Seienden, und endlich 3. in dem Bewußtſein der göttlichen Aufnahme, Gnadenertheilung und Verſöhnung, der Verbindung Gottes mit dem Menſchen. Bei näherer Prüfung entſprechen dieſe drei Momente jener von uns erkannten Gottesidee der Patriarchen und des aus ihnen hervorgegangenen Judenthums; denn indem Gott als Gott in dem Sich-Eins-Setzen mit Sichſelbſt alles andere, mögliche Sein außer Sich ſetzt, ſo muß ſich dieſes, jenem gegenüber, als dem allein nothwendigen Sein, negirt fühlen; dies war das erſte religiöſe Gefühl Abrahams, daß er ſeine Subjectivität ganz in Gott aufheben wollte. Nur durch die freiwillige Objectivirung vor Gott kann der Menſch als Object Gottes beſtehen, indem Sich Gott als Eins mit Sichſelbſt auch in dem andern Sein manifeſtiren will; dies bewirkte die Bereitwilligkeit zur Opferung Iſaacs, deſſen Exiſtenz zwar nur eine unſelbſtſtändige und unmittelbare Activirung Gottes in dem andern Sein war, aber ſie wurde die Baſis zum fortſchreitenden Gottesbewußtſein in der Activirung der Subject-Objectivität Gottes in dem ſelbſtſtändigen Handeln Jacobs.

Durch die wohlgefällige Aufnahme dieser Opferwilligkeit Seitens Gottes, seine Bestätigung durch den Schwur bei Sichselber, durch die Begnadigung und Segnung den sich Ihm hingegebenen Menschen (Genes. 22, 16—19,): hat sich Jacob zur selbstständigen Entwickelung seiner Fähigkeiten und Kräfte für Gott, zur Weihung und Heiligung derselben in Gesinnung und That erhoben, in der Anerkennung und Uebernahme der göttlichen Vorsehung und Herrschaft, in der Vornahme, allen seinen Besitz vor Gott zu verzehnten, und namentlich durch den Sieg in Gott, unter Verlust der sinnlichen Selbstständigkeit — was das Verrenken der Hüftpfannen im Kampfe mit dem göttlichen Wesen (ibid. 32, 26,) andeutet. Somit wurzelt das Opfer der Patriarchen und des aus ihnen unter vorwiegender Anschauung Abraham-Jacobs hervorgegangenen Judenthums nicht in dem Bewußtsein der absoluten Negation, des unbedingt Nichtseinkönnens der sinnlichen Existenz, sondern in der relativen Verbindungsfähigkeit mit Gott, als mit dem Herrn des außergöttlichen Seins. In der Hingabe des נפש „des menschlichen Selbstwillens" an den göttlichen, symbolisirt durch Worte oder äußerliche Handlungen, die von Gott befohlen sind, liegt die Sühnkraft und die Vereinigung mit Gott. Das wahre Opfer hat also einen doppelten Charakter, einen symbolischen und einen sacramentalen, oder einen äußern und einen innern, jener wird durch die Handlung, dieser durch das freiwillige Sichhingeben*) an das göttliche

*) Das Wort קרבן bedeutet sowohl „nahen, nahebringen" wie auch „Geschenk," es sind zwei sich ergänzende Begriffe, denn nur durch das freiwillige Darbringen wird man Gott nahe, ver-

Gebot vermittelſt dieſer Handlung fixirt. Es muß darauf das größte Gewicht gelegt, und als das charakteriſtiſche Merkmal des jüdiſchen Opfers erkannt werden, daß dieſes nicht ein Aufgeben, abſolutes Verlorengehen, ſondern ein Sichhingeben, Sichannähern des Individuums an Gott bezweckt, ſymboliſirt durch die Opferhandlung nach geſetzlicher Beſtimmung. Deshalb iſt nicht das Schlachten oder Tödten des Thieres Kern und Mittelpunkt des Opfers, ſondern das geſetzliche Verfahren mit dem Blute oder die vorgeſchriebene Wendung des Prieſters; auch in Bezug auf das Sacramentale, die Sühnkraft, iſt es gleichgültig, worin das Opfermaterial beſteht, und qualificirt ſich nur das Eine mehr als das Andere, je nach der größern Symboliſirung der perſönlichen Hingabe des Menſchen, ſo daß das Blut des Thieres die menſchliche Hingabe κατ' ἐξοχην

innerlicht, von קרב „Inneres". Mit Unrecht erklärt daher Bähr (Symb. II. §. 2. S. 198.) die Ueberſetzung des Wortes קרבן durch „Geſchenk" als irrig und einſeitig. Daß das קרבן urſprünglich ein Geſchenk bedeutet, geht aus dem Schriftgebot klar hervor: „Wenn Jemand von euch dem Herrn zu Ehren ein Opfer darbringen will." (Levit. 1, 2.) Und deshalb lehrt der Talmud כל הזבחים שנובחן שלא לשמן כשרין אלא שלא עלו לבעלים לשם חובה (Sebach. f. 1, 1,) und ausdrücklicher dadurch: אר אליעזר ברבי יוסי שמעתי שהבעלים מפגלין (Cholin f. 38, 6.) Daraus geht alſo klar hervor, daß das Opfer, erſtens urſprünglich ein Geſchenk iſt und daher zweitens nicht gegen den Willen des Eigenthümers verwendet werden kann. Freilich iſt auch umgekehrt das Opfer ungültig, wenn der Prieſter für einen unheiligen Zweck opfert, weil er alsdann desfalls nicht der Diener des Geſetzes iſt, nach deſſen Beſtimmungen er fungiren muß, um ſeinen heiligen Beruf zu erfüllen.

bedeutet. Aber grundfalſch iſt die Anſicht, daß das Blut an und für ſich eine Sühnkraft habe, das zu ſühnende Individuum vertrete, die Tödtung deſſelben in effigie bezwecke; es iſt dies ein gänzliches Verkennen der Grundidee des Judenthums über das Verhältniß Gottes zur Welt und zum Menſchen, wonach die ſinnliche Natur nicht abſolut ſündhaft iſt, ſondern nur relativ, inwiefern dieſelbe in der ſubjectiven Selbſtbeſtimmung ſich äußert, ſich außer der Abhängigkeit von Gott eine Selbſtſtändigkeit behaupten will. Umgekehrt, wird die ſinnliche Menſchennatur zur Trägerin des göttlichen Willens, dient zur Offenbarung und Manifeſtirung des Gottesgeiſtes, als ſie in ſeinem Namen beſchränkt und beſteuert, und in ihrer mannigfaltigen Geſtaltung und Entwickelung dem Geſetze Gottes, als dem All-Einen ſich fügt. Die Erfüllung des Geſetzes rechtfertigt den Menſchen vor Gott, giebt ihm den heiligen Charakter, die Prieſterſchaft, indem er dadurch der Einheit Gottes, der nicht aus ſich heraustritt, die Herrſchaft über das Sinnliche zubringt, vindicirt, und ſich in Ihm das Verdienſt erwirbt, die Einheit Gottes mit Sichſelbſt in dem außergöttlichen Sein zu activiren. Deshalb ſteht das כפר immer in Verbindung mit der Präpoſition על, עלי, בעד, „auf, um, über," bedeutend: zu ſühnen, löſen das daran Sündhafte, das Selbſtiſche, das Blut: das heißt: die animaliſche Organiſation, die in ihrer Selbſtthätigkeit von Gott getrennt iſt, zur Baſis der göttlichen Thätigkeit vor Gott niederzulegen, hinzugeben, wodurch der Menſch fähig wird, das Feuer, den Geiſt Gottes in ſich aufzunehmen.*) Je freier und unabhängiger der Menſch in

*) R. Jeh. ha-Levi in Cusari (II. 26) läßt durch das Opferritual,

Bezug auf Gott von den niedrigsten Trieben, von der Gebundenheit an das Thierische sich macht, desto reiner, heiliger wird er vor Gott, fähig, den göttlichen Geist, den רוח קדושה, die שפעה zu empfangen, sich mit Gott zu versöhnen, zu verbinden. So wird durch die Entbehrung des sinnlichen Genusses am Versöhnungstag der Mensch frei von Sünden und rein vor Gott, dem er sich ganz hingiebt: „Denn an diesem Tage wird auf euch gesühnt, daß ihr rein seid; von allen euren Sünden sollt ihr rein werden vor dem Herren" (Levit. 16, 30.) Die כפרה ist die Folge des Opfers, das Lösen und Reinigen von den Sünden, die סליחה hingegen die positive Folge desselben, die Verzeihung und Versöhnung; jene wird daher stets durch den Priester, diese durch Gott selbst bewirkt. Daß der Talmud lehrt אין כפרה אלא בדם (Joma. f. 5, a., Menach. fol. 39;) so will er damit ebenso wenig wie die Bibel in der Eigenschaft des Blutes, als solches, das geeignetste Sühnmittel finden, sondern nur, weil das Blut, das eigentliche Princip des sinnlichen Lebens, die Hingebung des letztern am deutlichsten veranschaulicht; wie Raschi zu der ersten oben angeführten Talmudstelle bemerkt: שלא קיים מצות קונו מן המובחר. Daß das Blut des Thieres nur ein Symbol, ein Zeichen der Hingabe und Aufopferung des menschlichen Willens an

---

durch die dabei beobachtete gesetzliche Ordnung das Feuer entstehen auf den Befehl Gottes und findet darin die vorzüglichste Wirksamkeit des Opfers, daß vor Gott, als dem Könige die Lebenskraft zu ihrer höchsten Stufe potenzirt wird, daß Er diese in sich aufnehmen könne. והכונה כזה תקון הסדר כדי שיחול המלך בו חול גדולה לא חול מקום.

Gott, nicht aber ein Sacrament iſt, welches den Menſchen vor Gott rechtfertigt, mit ihm vereinigt, geht aus dem bibliſchen wie aus dem talmudiſchen Judenthum klar hervor. Als Abraham, nachdem ihm Gott zugerufen, Iſaac nicht zu opfern, einen Widder geopfert hatte, als Subſtitut für ſeinen Sohn, wird des letztern von der zweiten Gottesſtimme nicht gedacht, vielmehr nur das wiederholt und als alleiniges Verdienſt hingewieſen: „denn weil du dies gethan, und deinen Sohn, deinen einzigen, mir nicht vorenthalten ...“ (Geneſ. 22, 16, f.) Bei Iſaac, Jacob findet ſich gar kein Thieropfer, ſondern nur, daß ſie Altäre gebaut und den Namen Gottes angerufen, wiewohl Gott mit ihnen ſich verbunden, ſeinen Segen und ſeine Gnade verheißen hat. Bei allen Opfer-Verordnungen im Moſaismus heißt es nicht: נפש תחת נפש, und auch der Talmud ſpricht ſich nirgends dahin aus, daß das Thier für den Menſchen in den Tod gehe, daß das Verfließen des Thierblutes ein Aequivalent ſei vor Gott für das verwirkte Menſchenleben.*) Es

*) Bähr (a. a. O. S. 210 f.) geht, wie ſchon oben bemerkt, von dem ganz richtigen Geſichtspunkt aus, daß das Dar- oder Nahebringen הקריב des Nephesch im Opferblut auf den Altar, als den Ort der Gegenwart und Offenbarung Gottes, Symbol von dem Dar- oder Nahebringen des Nephesch des Opfernden an Jehova, den Heiligen iſt ... allein dieſe Stellvertretung iſt keine förmliche Verwechſelung und Vertauſchung der Rollen, keine äußerliche, reale, ſondern eine ſymboliſche, ſo daß der Opferact wenn das, was er darſtellen ſollte, nicht auch wirklich von Seiten des Opfernden geſchah, als leer und vergeblich erſchien..., dies ſtellt nur das Eine und zwar ſubjective und zugleich mehr negative Moment des Opferbegriffs dar ... nicht aber auch das

könnte dies ſchon deshalb nicht ſein, weil die Dank- und Freudenopfer, die nichts weniger als für das verwirkte Menſchenleben gebracht worden, nicht in dem Schlachten und Blutlaſſen der Thiere hätten ſein dürfen, wohl aber, wenn

objective und poſitive Moment, nämlich die Auf- und Annahme von Seiten Jehova's und die Mittheilung der das wahre Leben bedingenden Heiligung an den ſich Hingebenden." Nichts deſto weniger will jedoch Bähr (S. 212.) dem Blute den ſacramentaliſchen Charakter beilegen. Warum nicht bei dem ganz richtigen Begriff bleiben, daß das Blut das anſchaulichſte Symbol für die Hingabe des animaliſchen Lebens iſt? Findet ſich doch, wie Einhorn (i. a. W. S. 79) richtig bemerkt, nirgends im Pentateuch, daß der verzeihende Gott (סלח) alſo der Ertheiler des Sacraments, auch der מכפר ſei! die כפרה, die durch das Blutvergießen bewirkt wird, iſt das negative Moment im Opferact und kann daher nichts weniger als ſacramentaliſchen Charakter haben. Dieſe Theorie der Transſubſtantiation iſt dem Moſaismus fremd, und, was möglichſt zu beachten iſt, muß ihm fremd ſein, vermöge ſeines religiöſen Princips, nach welchem der ſinnliche Menſch nicht abſolut, ſondern nur relativ von Gott getrennt iſt, und ſich zu ihm in Beziehung ſetzen, ja Ihn verherrlichen kann, durch Heiligung des ſinnlichen Lebens. Euſebius geht darin ſo weit, daß er das Opferblut des Thieres der menſchlichen Seele förmlich gleichſtellt und dieſelbe darin aufgewogen betrachtet: ... τῆσ σφῶν ψυχῆσ ἀντὶ ψυχα προσκομιζοντεσ (Demonstr. I. 10) was freilich auf ſeinem Standpuncte zu rechtfertigen iſt. Aber grundfalſch iſt es, wenn jüdiſche Theologen dieſe Anſicht dem Judenthum unterſchieben wollen, wo es heißt: Und nun Iſrael: was verlangt der Herr, dein Gott, anders von dir, als daß du fürchteſt den Herrn, deinen Gott, zu wandeln in allen ſeinen Wegen, und Ihn zu lieben, und zu dienen dem Herrn deinem Gott mit deinem ganzem Herzen und deiner ganzen Seele" (Deuter. 10, 12.) „Hat denn der Herr mehr Wohlgefallen an

dadurch angedeutet worden, daß Gott dem Menſchen giebt das Leben, den Genuß und die Freude, und daß Er der Herr iſt auch des ſinnlichen Daſeins.

Von dieſem Geſichtspunkte aus den Opfercultus des Judenthums aufgefaßt, werden wir mit Leichtigkeit die ſchwierigen Fragen löſen können, die über die Dauer, Urſache und Nothwendigkeit der Thieropfer in Iſrael aufgeworfen worden ſind. Warum ſind die Thieropfer nur in Paläſtina, während der nationalen Selbſtſtändigkeit Iſraels gebracht worden? Lag darin, wie Manche behaupten, nur eine Accomodation an das Heidenthum, oder ein dem moſaiſchen Gottesbegriff inhärirendes Princip, das dem religiöſen Cult nicht fehlen durfte? Müſſen wir, ſo wir dem Schriftglauben treu bleiben wollen, mit der Hoffnung auf die meſſianiſche Zeit, auf die Wiederherſtellung des iſraelitiſchen Reiches, auch an die Reſtaurirung der Thieropfer glauben?

Nach unſerer hier bereits öfter niedergelegten Anſicht, daß wir für das Judenthum kein Monopol ſeines ganzen Cultus, aller ſeiner religiöſen Inſtitutionen beanſpruchen, daß wir dasſelbe nicht, wie Zeus aus dem Haupte der Minerva, urplötzlich und fix und fertig in allen ſeinen Beſtimmungen ins Daſein getreten betrachten, ohne alle Wechſelwirkung und Ideenverbindung mit der übrigen Welt: können die Thieropfer nicht als eine Condescendenz*) angeſehen werden, die Gott den

Ganz- und Schlachtopfern, denn an Gehorſam der Stimme Gottes? ſiehe, gehorchen iſt beſſer denn Schlachtopfer, aufmerken beſſer denn das Fett der Widder." I. Sam. (15, 22.)

*) Midr. Rab. cap. 22, f. 143 b. findet in dem Geſetze: daß jeder Iſraelit ſein Opfer nur in dem Stiftszelt bringen muß (Levit. 17, 3, 4) den Grund, weil die Iſraeliten früher die Opfer auf

Israeliten gemacht wegen der Gewöhnung an dieselben während ihres Aufenthaltes in heidnischen Ländern, vielmehr als eine Bestimmung, die als eine objective Nothwendigkeit der vom Heidenthum fortgeschrittenen Gottesidee des Judenthums sich geltend machte. Lag in den heidnischen Thieropfern das Bedürfnißgefühl, das animalische Leben den Göttern zu opfern, und dadurch die realste und concreteste Hingabe des Menschen zu manifestiren, so mußte nicht nur zur Ueberwindung des Heidenthums in seiner innersten Wesensbestimmung, sondern auch zur Realisirung des eigenen religiösen Bewußtseins, der Opfercultus der Thiere in den Mosaismus aufgenommen werden. Sollte nämlich das cosmische Princip des Heidenthums zum ethischen des Judenthums erhoben werden, so mußte das Symbol, welches dort die höchste Naturkraft, die Entäußerung der cosmischen Potenz manifestirt, um so mehr hier für das die Naturkraft beschränkende und beherrschende Ideale, für die Verinnerlichung des alleinheitlichen

---

den verbotenen Anhöhen gebracht haben: עד שלא הוקם המשכן היו הבמות מותרות והעבודה בכוכרים משהוקם באסרו הבמות והעבודה בכהנים והיו ישראל נוהגין באיסר הבמה במדבר ... לפיכך אמר הקבה ... Demnach ist es irrig, wenn man annimmt, daß die Einführung der Thieropfer überhaupt eine Gottesstrenderung Gottes war an Israel, blos deshalb, weil letzteres durch das Heidenthum an die Opfer gewöhnt war. Dieser Grund bezieht sich nur auf die Einführung der Thieropfer in den öffentlichen Cultus, als ausschließlich priesterliche Funktion; in diesem Sinne ist die Midraschstelle (ibid. eod. f. 144) aufzufassen: לפי שהיו ישראל להוטים אחר עז במצרים והיו מביאים קרבניהם לשעירים ... כאומר במה ... אמר הקבה יהיו מקריבין ... באהל מועד.

Gottesbewußtſeins zur Anwendung kommen. Die alleinige und abſolute Gottesherrſchaft über alles Daſein konnte nicht zur concreten Realität werden, wenn ihr nicht die cosmiſchen Potenzen in ihrer Symboliſirung unterworfen, dadurch gewiſſermaſſen das Inſigne der königlichen Macht gegeben worden wäre. Denn dadurch, daß einerſeits Gott nach jüdiſcher Anſchauung, immer bei Sichſelbſt bleibt, keine Geſtalt, keinen Leib annimmt, alſo mit keinem andern Sein eine Weſensgemeinſchaft hat — andrerſeits als Gott mit allem andern Sein verbunden, Herr deſſelben iſt, und als ſolcher darin activirt werden ſoll: ſo muß der religiöſe Cultus, namentlich in ſeinem Mittelpunkt, dem Opfer, der dieſe Gottherrſchaft im Leben darſtellen will, in dem Nahebringen und Hingeben des real-concreten Lebens an Gott beſtehen. Ein Sicherfaſſen und Anſchließen an Gott in Geiſt und Wahrheit würde dieſem Principe nach ſowohl unmöglich wie auch unzuläſſig ſein, da das menſchliche von dem göttlichen nicht graditativ ſondern ſpecifiſch verſchieden iſt, und weder der Menſch als ſolcher mit Gott, noch Gott als ſolcher mit dem Menſchen identificirt werden, jener alſo nicht in Geiſt und Wahrheit Gottes ſich erfaſſen, und dieſer nicht dadurch activirt werden kann. Der Unterſchied zwiſchen dem Thieropfer im Heidenthum und dem im Judenthum iſt daher ein qualitativ und quantitativ weſentlicher: in dem Heidenthum iſt das Opfer für den Menſchen, ſein Subſtitut, ψυχῆσ ἀντὶ ψυχα, weil das Beſondere dem Allgemeinen, das Individuum durch Entäußerung ſeines Daſeins dem Ganzen ſich opfern, aufgeben muß, um darin erhalten zu werden. Das Sein der Götter, das Alles aus- und einathmend, in körperlicher

Geſtalt erſcheint, hebt das menſchliche Daſein auf, und es muß der Menſch in den Tod gehen, um mit den Göttern verſöhnt zu werden. Es war ein gewaltiger Fortſchritt in dem religiöſen Bewußtſein des Heidenthums, daß es anſtatt der Menſchen, Thiere zum Opfer gebracht, wenigſtens damit abgewechſelt hat, und in dem Symbole der Stellvertretung den Zorn der Götter von dem Menſchen abzuwenden glaubte. In dem Judenthum hingegen waren die Thieropfer das Symbol der menſchlichen Objectivität vor Gott, der Aufopferung nicht des Seins*) überhaupt, ſondern nur des ſubjectiven in der

*) Es iſt daher falſch, wenn Bähr (Symb. II. 210) behauptet: „Die Bedeutung des Opferns iſt demnach kurz die, daß das ſeeliſche (ſündige) Sein (Leben) an Gott in den Tod hingegeben wird, um das wahre Sein (Heiligung) durch die Verbindung mit Gott, dem wahrhaft Seienden (יהוה) und eben darum auch Heiligen, zu erlangen.“ Alsdann wäre zwar das Gottes- aber nicht das ſittliche Bewußtſein, das in der Anſchauung des Verhältniſſes Gottes zum Menſchen wurzelt, in dem Judenthum ein anderes worden. Wir bedauern von dieſem gründlichen und wiſſenſchaftlichen Gelehrten ſagen zu müſſen, daß ihm der klare Begriff der Heiligkeit gemangelt, und daher vindicirt er dem Opfertod, dem Blute einen heiligen Charakter, findet „in dem eigenthümlichen Weſen der altteſtamentlichen Oekonomie den Charakter des Aeußerlichen, Leiblichen und Unvollkommenen.“ (S. 213). Der Begriff der Heiligkeit iſt: die Verbindung des Göttlichen mit dem Menſchlichen in der Erſcheinungswelt, dieſe beherrſchend und nicht, von ihr beherrſcht zu werden. Gott wird nicht an ſich als nothwendig Seiender, ſondern in ſeinem Verbundenſein mit der Welt, heilig genannt, und ſo iſt der Menſch nicht heilig, wenn er das Sinnenleben aufgiebt, ſondern nur dann, wenn er

Objectivirung seinerselbst. Denn die Quelle aller Sünde ist: das Heraustreten der Menschen aus sich selber, aus seinem göttlichen Gedachtsein und sich willkürlich als Subject des Seins zu machen. Wie auch umgekehrt: die Quelle aller Heiligung ist: das Heraustreten des Menschen aus seiner freien Subjectivität und diese Gott unterzuordnen, oder, was dasselbe ist, sich darin von dem göttlichen Gesetz beherrschen zu lassen. Das anschaulichste Symbol der Hingabe der menschlichen, eigenmächtigen Subject-Objectivirung waren daher die Thieropfer und in diesem das Sprengen des Blutes an den Altar Gottes, die Hingabe des Princips der Bewegung und Erzeugung, der Werkstätte des sinnlichen Lebens. Deshalb ist עקר הזבח בהזויה הדם „das Wesentliche des Opfers liegt in dem Blutsprengen" שהשריקה חמירה שהיא עקר הקרבן „das Blutsprengen ist unerläßlich, denn darin liegt das Wesentliche des Opfers" (Maimonid. de Pasch. cap. 2, 6.) Demnächst zeigt sich ein quantitativ wesentlicher Unterschied zwischen dem Opfer des Heidenthums und dem des Judenthums, daß hier der Ort, wo, die Zeit, wann, das Material, was geopfert werden darf, von dem göttlichen Gesetze vorgeschrieben worden ist. Auch war nur Ein Stamm und in diesem nur Eine Person, als Hoheprieſter, von Gott zum Opfern erwählt worden, und zwar gemäß dem sittlichen Principe der göttlichen Einheit. Denn, das Opfer sollte erstens die einheitliche*) Gottesherrschaft veranschaulichen

es beherrscht im Namen Gottes, das Siegel der göttlichen Herrschaft ihm aufdrückt durch den Tribut, den er in Gottes Namen davon abgiebt.

*) Dies ist der Sinn, der in dem איסר במות in dem Verbot auf

und es mußten alle Radien des religiösen Cultus in den Einen Mittelpunkt einlaufen, der wiederum nur von dem Einen Gott bestimmt und geheiligt worden; es sollte zweitens das Opfer den Segen und die Weihe, und nicht die Aufopferung des menschlichen Lebens bewirken, und deshalb waren bestimmte Opfer und Gaben für bestimmte Zeiten, Verhältnisse und Güter angeordnet, und das übrige Leben war, weil geweihet, desto freier, weil vom Gott gesegnet, desto genußreicher. So hatte Jacob, von der Anschauung Abrahams ausgegangen und fortgeschritten, nur einen bestimmten Ort zum Beth-El geweihet, betrachtete ihn als die Weihestätte, von wo aus ihn der Segen Gottes überallhin begleitet, und kehrte daselbst zurück in bedrängter Zeit, um auf Geheiß Gottes einen Altar zu bauen (Genes. 28, 19; 35, 1, 7.) Auch war es nicht das ganze Leben, sein ganzes Gut, sondern nur der zehnte Theil desselben (ibid. 28, 22,) das er als Opfergabe Gott geweihet. Dieses Verzehnten wurde der Typus der vollkommenen Verbindungsmittel*) zwischen Gott und Mensch, so wie ja die

verschiedenen Anhöhen zu opfern sich ausspricht, weil das cosmische Princip des Heidenthums vermöge der Naturvergötterung überall und Alles zu opfern sich angetrieben fühlte.

*) Bähr (Symbol. I. §. 5) zeigt uns die Wichtigkeit dieser Zahl unter den verschiedenen Völkern, die verschiedenen Ansichten über die Bedeutung derselben, hat aber in seiner Erklärung dieser Zahl im Judenthum ihre Grundbedeutung verfehlt. Die Zehn bedeutet weder, wie er meint, die Vollkommenheit des Besitzes außer Gott, wo der Eigenthümer durch Abgabe des Zehnten das factische Bekenntniß ablegt, daß er all sein Eigenthum Gott verdanke und ihn als Urheber desselben verehre, noch weniger, wie Philo

Zahl Zehn alle Zahlen in ſich ſchließt und als Symbol der Vollkommenheit von dem ganzen Alterthum dargeſtellt wird. Namentlich im Judenthum iſt die Zahl Zehn die Baſis des religiöſen Cultus geworden, und zwar nicht in der Symboliſirung des göttlichen Waltens in der natürlichen Schöpfung, ſondern des übernatürlichen Eingreifens Gottes in die Geſchichte, und ſeiner Offenbarung als Herr des Glaubens, als Vater der Liebe und Verſöhnung. Am zehnten Tage des Monats Nissan mußten die Iſraeliten in Egypten ein Lamm nehmen, um es am vierzehnten Tage deſſelben Monats zu ſchlachten, und mit deſſem Blute die Häuſer zu beſprengen (Exod. 12, 3—14.) Nach den neun Plagen, die der Herr durch Moſe über die Egypter geſchickt hat, brachte Gott die zehnte Plage in eigner Perſon (ibid. eod. 29,) wodurch Er das Volk der Geſchichte vernichtet und Iſrael als göttliches Volk erhoben. Die Verbindung Gottes mit Iſrael im Glauben geſchah durch die zehn*)

---

erklärt, weil die Welt aus neun Theilen beſtehe, und Gott im Verhältniß zu ihr als Schöpfer, der Zehnte ſei, dem daher alles Zehnte gebühre (de congr. quaer. erud. grat. pag. 459): ſondern die Verbindungs- und Vermittelungsſtufe zwiſchen Gott und Menſch. Am deutlichſten wird dieſe Bedeutung ausgeſprochen, in der oben (S. 48) von uns angeführten rabbiniſchen Stelle: מעולם לא ירד שכינה. Vgl. Aben Ezra zum Dekalog (Exod. 2) wo er von אחד מרבכמי הדור die philoniſche Anſicht anführt: ידענו כי השעה גלגלים הם כנגד חשע' מספרים שהם עקרי כל מספר וכלה אלה החשעה דברים והנה הדבור הראשון שאיננו ממספר החשע' שהוא כנגד כבוד השם

*) Schon die Rabbinen lehren, daß die Summe aller übrigen Geſetze in den zehn Ausſprüchen enthalten ſind. Mit Recht bemerkt in

Ausſprüche עשרת הדברות, die der Herr dem Moſe auf die zwei, ſteinerne Tafeln Selbſt eingezeichnet hat.

Der Mittel- und Schwerpunct des jüdiſchen Opfercultus, das Dogma der menſchlichen Rechtfertigung κατ' ἐξοχην, „der Verſöhnungstag," iſt der zehnte Tag des Monats Tischri (Levit 16, 29, 30; 23, 27). Die wichtige Rolle, die der Zahl Zehn in der ſpätern jüdiſchen Theologie namentlich in der Cabbala eingeräumt wird, wie dieſelbe als המספר הכולל, die allumfaſſende Zahl in die עשר ספירות ſich einſchließt, iſt hier weder der Ort noch unſere Sache, um ein weiteres darüber zu ſagen. Es hat mein mir theuerer Bruder, Dr. D. Joel, in ſeinem vor einigen Jahren erſchienenen Werke: „Franks Cabbala" betitelt, einen ſehr nützlichen Beitrag geliefert, zum Verſtändniß ſowohl der cabbaliſtiſchen Anſicht überhaupt, ſowie deren Uebereinſtimmung mit der rabbiniſchen insbeſondere. —

Wiewohl wir nun die Anſicht verwerfen, nach welcher nur einer Condescendenz Gottes an Iſrael die Einführung der Thieropfer in den religiöſen Cultus des Judenthums ihren Urſprung verdanken ſollte, vielmehr behaupten, daß

demſelben Sinne Philo (ibid. eod. pag. 441): οὗτοι (sc. λόγοι) δὲ εἰσὶ θεσμοὶ τῶν κατὰ μέρος ἀπείρων νόμων γενικὰ κεφάλαια ῥίζαι καὶ ἀρχαὶ, πηγαὶ ἀέννααι διαταγμάτων, προστάξεισ καὶ ἀπαγορεύσεισ περιεχόντων ἐπ' ὠφελείᾳ τῶν χρωμένων. Lightfoot. (Vol. I. S. 231) ſpricht ſich deutlicher darüber aus: Decem praecepta appellare licet verba verborum Dei; quanquam enim tota scriptura ejus verbam est, haec tamen speciali quodam jure illius Scriptura dicuntur, utpote in quibus se ipsum sibi ipsi scribam atque amanuensam fecit. Ex his praeceptis lex tota et Prophetae pendent.

dieſelben aus dem innerſten Weſen dieſes Cultus hervorgegangen waren: können wir jedoch auch nicht ganz jener typologiſchen Anſicht beipflichten, nach welcher die Opfer blos Symbole des Himmelreichs, Typen des Meſſias u. ſ. w. waren, oder gar mit Bähr (Symb. II. S. 213,) zu der Conſequenz hingedrängt zu werden: „Kann der ganzen Theokratie und dem Cultus überhaupt der typiſche Charakter nicht abgeſprochen werden, ſo muß man ihn doch dem innerſten Mittelpunkte deſſelben, dem Blute, zugeſtehen.“ Freilich wird in der vorſchriftsmäßig beſtimmten Zahl, Gattung und Art und Weiſe der Opfer ein typiſcher Charakter ausgeprägt, der mit den cosmiſchen Potenzen in geiſtigem Rapport ſteht; denn, es ſollten der Einen, weltumfaſſenden Idee Gottes alle Kräfte ſymboliſch geopfert, dem Einen das Viele, dem Unendlichen das Endliche hingegeben werden. Aber nirgends weniger kann der Menſch ſich rechtfertigen, heiligen durch irgend ein Mittelding oder eine Mittelsperſon zwiſchen Gott und ihm, als auf dem Boden des Judenthums, wo einerſeits der Eine, d. h. unvermittelte, bei Sichſelber bleibende Gott alle Begnadigung und Heiligung ſelbſt übernommen hat כי אני ה' מקדישכם ... וחנותי את אשר אחון, andererſeits der Menſch, als eine mit Selbſtbewußtſein handelnde Perſönlichkeit zu Gott ſich ſelbſt erheben, mit dem Glauben der Verdienſt-Fähig- und Würdigkeit vor Gott zu dem Gefühl der menſchlichen Achtung und Würde gelangen ſoll, Mitarbeiter an dem Reiche Gottes, Träger ſeines heiligen Namens zu werden.*) Hier iſt es „unmöglich, nicht nur

*) Wir können nicht oft und nicht nachdrücklich genug auf den alles Andere aus ſich herausgeſtaltenden Grundgedanken des Juden

durch Ochsen- und Bocksblut, sondern auch durch Menschenblut, und wenn es das unschuldigste und heiligste ist, Sünden wegzunehmen und zu rechtfertigen. Aber nach dieser Rechtfertigungstheorie, der Auffassung der Verbindungs- und Versöhnungsmittel Gottes mit dem Menschen auf dem Gebiete des Judenthums einerseits, und andererseits nach

---

thums aufmerksam machen, daß der Mensch nicht die göttliche Herrlichkeit als solche und Gott nicht die Menschen- und Knechtgestalt annimmt, sondern daß sie in dem gegenseitigen Verhältniß des Herrn zum Knecht stehen, so daß der Mensch nur durch die freiwillige Auf- und Uebernahme der Herrschaft Gottes in der Befolgung seines Gesetzes sich rechtfertigen kann, indem er, Alles im Namen und Auftrage Gottes verrichtend, seine Dienstbarkeit bezeugt, wodurch er sich zugleich das Verdienst erwirbt, den Namen Gottes als des Einzigen in der Welt zu verherrlichen. Wegen dieses Liebesdienstes, den er Gott erweist, erwirbt er sich die Liebe und die Gnade Gottes, wird sein Eigenthum, sein Kind, indem sein Leben ein Erzeugniß seines väterlichen Herrn und zugleich ein Zeugniß für die Herrschaft Gottes ist: אתם עדי נאם ה׳ (Jes. 43, 10, 12.) Demnach kann weder Gott in seinem Heiligen- und Gnadenamt durch den Menschen, noch der Mensch in seiner Verdienst- und Rechtfertigungs-Pflicht durch Gott vertreten werden. Es wird daher nirgends in der Schrift dem Priester die Befugniß eingeräumt, eigenmächtig im Namen Gottes sondern nur als willenloser Diener, nicht einmal Erklärer, als Vertreter des Gesetzes zu handeln, zu binden oder zu lösen; ebensowenig wird auf den Glauben, als auf den alleinigen Rechtfertigungsgrund, das ausschließliche Verdienst des Menschen vor Gott hingewiesen, vielmehr wird das Selbstdenken, Selbstfühlen, die Selbstthat in und vor Gott zur Pflicht der Gemeinschaft mit Ihm stets hervorgehoben. Deuter 5, 1; 6, 4; 4, 39; 7, 9; 6, 5; 11, 1; 46, 12.

unſerer eben gegebenen Beſtimmung der Thieropfer, weder als eine Accommodation an das Heidenthum, noch als ein ausſchließlich typiſches Symbol auf eine außer dem zu ſühnenden Individuum darſtellende, cosmiſche oder menſchliche Potenz, ſondern als eine aus dem Weſen des Judenthums hervorgegangene charakteriſtiſche Manifeſtation ſeines religiöſen Geiſtes, als eine Hingabe der menſchlichen Subjectivität an die göttliche: werden ſich uns nachgerade die Fragen unter größerer Schwierigkeit zur Beantwortung geltend machen: gehörten die Thieropfer als eine weſentliche Nothwendigkeit zum religiöſen Cultus Iſrael — wie konnten und durften dieſelben aufhören ohne die weſentliche Beſtimmung des Judenthums aufzuheben? Iſt der Mittel- und Schwerpunkt jeder poſitiven Religion das Verbindungs- und Verſöhnungsmittel zwiſchen Gott und Menſchen — hat alsdann das Judenthum mit der Einſtellung der Thieropfer ſein weſentliches Leben verloren? Hätte das Judenthum nach dieſem Verluſt in dem Blute Chriſti ſeine Rechtfertigung und die Entbehrung der Thieropfer und der äußerlichen Werke finden müſſen? Oder muß es an den noch zu erwartenden Meſſias den Glauben knüpfen, daß er ſein Leben für Iſrael hingeben und durch ſein Blut*) es erlöſen werde vom Tode des Leibes und der Seele? Oder müſſen wir uns

*) In der Schrift findet ſich in dem bereits oben angeführten 53. Cap. des Jeſajas — wo zwar auch nicht vom Blute die Rede iſt — keine Stelle, die auf das Blut des Meſſias als auf das Erlöſungsmittel Iſraels oder der Menſchheit hinweiſt. Erſt ſpäter in der nachbibliſchen Schrift iſt dieſe Anſicht aufgetaucht und namentlich von den kabbaliſtiſchen Autoren aufgeſtellt worden.

endlich zu der Anſicht bekennen, daß mit der Zurückbringung Iſraels nach Paläſtina und der Reſtaurirung der Theokratie auch die Thieropfer wieder eingeführt werden müßten?

So leſen wir bei dem Verf. des Sch'ne Luchoth Habberith (f. 242, 1. bei Eiſenmenger II. S. 720.) כי הוא (משיח בן דוד) ימסור נפשו והערה נפשו למות ודמו יכפר על עם ה'. Vgl. das Citat Galatin §. 599. (bei Zunz, die Gottesdienſtlichen Vorträge der Juden XVIII. cap. S. 293. Anm. b.) der von ר' משה הדרשן zu Pſ. 49, 10 anführt: זה הפסוק נאמר על מלך המשיח שימות כדי לפרוע את האבות ואחר יחיה לנצח לא יראה שחת כמו החכמים שימותו. Indeß iſt die Tradition über dieſen Gegenſtand zu keinem feſten Reſultat gekommen und hat am allerwenigſten jener Bluttaufe das Wort geſprochen. Namentlich ſcheint der Talmud dem Meſſiasglauben einen mehr ideellen Charakter unterzulegen; ſo findet ſich in ihm, außer der bereits oben angeführten Stelle des R. Chija, auch: ואר יוסי אין בן דוד בא עד שיכלו נשמות שבגוף Aboda. Sara. f. 5, a Nidda f. 13, b. Jebam f. 62 b. Selbſt die talmudiſche Anſicht über einen zeitlich kommenden, perſönlichen Meſſias, weit entfernt, ihn in den Tod gehen zu laſſen, läßt ihn vielmehr Gott bitten: איני מבקש ממך אלא חיים aus Furcht, er könnte, wie der Meſſias Sohn Joſeph getödtet werden, und Gott verheißt ihm die Erfüllung der Bitte, die ſchon von David geſtellt worden. (Tract. Succah f. 52, b.) Viele der ſpätern jüdiſchen Theologen beſtreiten geradezu den Meſſiasglauben als ein Dogma des Judenthums, ja anerkennen ihn nicht einmal als einen weſentlichen Beſtandtheil deſſelben. Vgl. Maimonid. Jad. ha-Chsara. Hilch. Melachim. cap. 11, 12; Albo in Irarim. Orat. I. cap. I. D. M. Tobiahu in Sepher ha-Olmoth fol. 14. (in der Zeitſchrift von Zunz I. Bd. S. 266 angeführt) האמונה בביאת המשיח אינה עיקר תורה וכולי Tief eingreifend in das Weſen des Judenthums ſagt Abarbanel

Wir müssen hier, um diese Frage beantworten zu können, auf die Bedeutung des Opferblutes noch einmal zurückkommen und dieselbe vervollständigen. **Das Opferblut ist das Symbol der Hingabe des Lebensprincips der Entwickelung nach dem Leibe an und vor Gott;** Gott gehört das Leben, Er ist die Quelle aller Thätigkeit und Erzeugung und nur wenn wir das Agens derselben, das Blut, Ihm weihen, dann heben wir unsere Trennung von Gott auf, in die wir durch die sinnliche Erzeugung und Entwickelung gerathen, das thierische Leben durch ein göttliches beschränkend und beherrschend. — Darauf gründet sich 1) jenes strenge Verbot des Blutgenusses, auf dessen Uebertretung כרת „die Ausrottuug" als Strafe folgte, wobei Maimonid. More. Neb. III. Theil cap. 46. richtig bemerkt, daß nur bei dieser Uebertretung und der des Verbots, die Kinder dem Moloch zu opfern, es in der Schrift im Namen Gottes heißt: „Ich will mein Angesicht wider ihn wenden;" 2) das Gebot der Reinigung und Opferbringung nach der Menstruation und dem Gebären des Weibes, und endlich 3) das Gesetz über die Verunreinigung eines מצורע, זב oder durch נגעים, שכבת זרע u. s. w. Die Materie der sinnlichen Erzeugung ist nur in ihrer gebundenen und beschränkten Function durch das sittliche Individuum,

---

in Rosch. Amunoth f. 30, 1. שאין ראוי שנניח לתורת אלהיות כי אם עקר אחד והוא מציאת השם וקראו קבלת מלכות שמים „Es ist nicht recht, der göttlichen Lehre ein anderes Glaubensdogma zu Grunde zu legen, als das des Daseins des göttlichen Namens, was sie (die Rabbinen) nannten: die Uebernahme der göttlichen Weltregierung."

in ihrer natürlichen, nothwendigen Verbindung mit dem Lebensorganismus, die Basis eines gesunden Seelenlebens — Leib und Seele stehen auf biblischem Boden in dynamischer Wechselwirkung — während der unnatürliche, periodische [Ab- und Ausfluß der materiellen Lebenssäfte und Kräfte den innern Menschen aus seinem centrirten Lebensprincip der Gottähnlichkeit herausreißt in das „Erdblut," in die entfesselte Materie, vim inertiae. Es ist eine nothwendige Consequenz des mosaischen Princips der Heiligkeit, der Vergeistigung und Verklärung der Materie durch ihr Gebundensein an das göttliche Gesetz, daß der Körper, dieser משכן ה', nur durch einen seiner Natur zuträglichen Einfluß der Lebens-Ingredienzen gesund erhalten, und durch die eo ipso die Seelenthätigkeit gefördert und entwickelt werde. Darauf basiren alle jene biblischen Speisegesetze, die nur von den, zwar mit heiligem Ernst und Eifer, mit theologischem Wissen ausgerüsteten, aber mit weltverachtender und lebensverkümmerter Anschauung und unter dem trübsinnigen Einfluße jener unheimlichen Gebräuche der Perser und Magier gestandenen Rabbinen so haarfein und künstlich ausgesponnen worden, daß man an ihnen fast den Stoff, aus welchem, den Zweck, für welchen sie gefertigt, nicht erkennen kann. Wir erblicken die Meisten der Rabbinen mit Bewunderung, mit Verehrung in den Blumengärten der Hagada, wo sie physische, metaphysische und religions-philosophische Pflanzungen angebaut, die Jahrhunderte, ja Jahrtausende anregend, belebend hinüberduften; wir anerkennen und hochschätzen ihre geübte und gestählte Geisteskraft auf dem Felde der Halacha, wo sie dem

biblischen Gesetzes-Organismus in allen seinen Adern und Fasern nachspüren und für seine Conservirung und Bewegung, für seine Entfaltung und Entwickelung in dem beziehungs- und verhältnißreichen Leben mit erfinderischem Genie und mit sittlicher Würde besorgt und wirksam sind. Aber, wir vergöttern sie nicht, wie eine geistesschwache Orthodoxie es thut, und darum halten wir sie für fehlbar; das Wort Gottes, die heilige Schrift ist uns wie ihnen gegeben, darin zu fühlen, zu denken und zu forschen, ja, es ist unsere heiligste Pflicht, mit gläubigem Sinn zu prüfen, zu sondern und auszuscheiden, was den biblischen Organismus überfüllt, Schädliches oder Fremdes sich ihm angesetzt hat. Nur dürfen wir bei dieser kritischen Untersuchung nicht das Kriterium der zeitlichen Unverträglichkeit und Unbequemlichkeit anlegen — wir müßten alsdann consequenterweise den Glauben an die Einheit Gottes aufgeben — sondern, es muß Alles und Jedes, was der Rabbinismus aus der Schrift heraus- und in dieselbe hineingedeutet, vor das Forum der biblischen und traditionellen Gesammt-Oekonomie gebracht und nur was sich in ihr als nothwendig und gültig, wie nützlich und förderlich erweist, bestätigt und erhalten werden. Kommen wir nun wieder zu unserm fraglichen Gegenstand über die Bedeutung des Blutes in dem mosaischen Ritual-Cultus, so geht aus den verschiedenen Anordnungen, sowohl der Opferung wie der Verunreinigung desselben, zur Evidenz hervor, daß es erstens weit entfernt von einem heiligenden Charakter, vielmehr in seiner Entbindung aus dem menschlichen Lebensorganismus verunreinigt*) und aus dem thierischen auf der Erde ver-

*) R. Jeh. ha-Levi in Cusari II. p. 60. vergleicht zwar mit Recht die

ſchüttet werden muß (Deutr. 12, 16, 24; 15, 23,) daß es zweitens, als die animaliſche Potenz in dem Menſchen zur

Verunreinigung durch צורעת, שכבת זרע, זיבה zu der an einem Leichnam, hätte aber für letztern einen andern Grund angeben können, als den כי המות הוא ההפסד הגדול, wodurch er ſich in Widerſpruch ſetzt mit den Rabbinen, die da ſagen טוב והנה מאוד זה המות Auch ſeine daſelbſt aufgeſtellte Anſicht, daß der Tod eines Menſchen zarterer Seele, dieſe mehr deprimirt, widerſpricht den rabbiniſchen Lehren, daß der Tod eines Frommen iſt כמשחל בניחא מחלבא „ſo leicht wie das Herausziehen eines Haares aus der Milch:“ „wenn Gott den Frommen die Seele nimmt, dann geſchiehts בנחת רוח unter Wohlbehagen“ Jalk. zu Deuter. 34, f. 313. Die wahre Urſache dieſer Verunreinigung liegt vielmehr in der Trennung von der göttlichen Verbindung und je heiliger dieſe, deſto unheiliger jene, weshalb die Rabbinen lehren: (Sabb. 116) בני ישראל מטמאין בזיבה ואין כותיים מטמאין בזיבה.

Der Verf. des Cuſari hätte dieſe Urſache um ſo eher angeben ſollen, da er öfter und ſelbſt in dem dieſem zweitvorangehenden §. die größere Verpflichtung der Reinhaltung Iſraels wegen ſeiner nähern Verbindung mit Gott hervorhebt. Der gelehrte Ueberſetzer Herr Dr. Caſſel iſt ſich des innern Zuſammenhanges in den Anſichten des Verf. nicht klar bewußt worden und bereitet dieſem nicht ſelten Verlegenheit und Widerſprüche. So bringt er in der Anm. zu §. 60 einen Beweis für die Verunreinigung durch den Tod, aus Molitors Philoſ. d. Geſch. Th. 3. S. 186, und in der zu §. 58 läßt er die Sünde das wirkende Agens der Unreinigkeit bilden. Alsdann müßte der Tod die größte Sünde ſein! oder iſt die Menſtruation der Frau in Folge der Sünde, daß ſie während derſelben unrein iſt? Und nun der kraſſe Widerſpruch: §. 60 iſt der Tod die Quelle der Unreinheit und §. 58 führt er von Arama Akeda unter andern an: ועקר הפסרן של אלו אינו אחר המות.

Entwickelung des Lebens wirksam, nicht nur nicht vernichtet werden darf (Genes. 9, 6,) vielmehr in seinem ungestörten und freien Lauf erhalten werden muß. Nichts ist dem Wesen und Princip des Judenthums mehr heterogen als die Entbindung und Dematerialisirung der Lebenskraft, als ob dieselbe eine sündhafte wäre: „Kinder seid ihr dem Herren, eurem Gott, machet euch keine Schnitte und scheeret euch keine Glatze zwischen euren Augen um einen Todten.“ Deuter. 14, 1. Das Judenthum betrachtet daher die Erhaltung der körperlichen Gesundheit für eine religiöse Pflicht des Menschen, der dadurch besser Gott dienen kann.*) Demnach ist das sinnliche Leben, resp. das Blut des Menschen weder an und für sich sündhaft, daß er der Todesstrafe bedürfte — was den eigentlichen Kern jener Satisfactionstheorie bildet — noch wie Spencer und namentlich Meiners behaupten, daß die Thieropferer geglaubt, das Blut sei der Gottheit liebste Speise, sondern ist das Princip des leiblichen Werdens, die Quelle der fleischlichen Gelüste und der Begierden und symbolisirt in der opferthätigen Vergießung vor Gott die Objectivirung des Menschen und die Activirung Gottes, als des persönlichen Herrn, des Subject-Objects des concret-realen Gott-Seins. Auf diesen letztern Opferbegriff gründet sich die ganze mosaische Symbolik, wie sie uns in der Stiftshütte mit ihren Geräthschaften, in den Priestern mit ihren Kleidungen

*) Maimonid. hilch. Jes. ha-Torah cap. 8, pag. 3. cap. 4. pag. 1. Menorath ha-Moer Abschn. 1 cap. 317, S. 371, läßt die Talmudisten vollkommen sein in jeder Wissenschaft שהיא משלמת השכל ומחזקת הגוף בבריאתו לעבודת האל יתברך.

und Verrichtungen, in den Thieropfern mit ihrer Verwendung und in der ganzen theokratischen Verfassung entgegentritt. Die persönliche, königliche Herrschaft Gottes über Israel sollte in Palästina zur äußeren Existenz kommen und daher mußte der religiöse Cultus die höchsten Potenzen der Persönlichkeit, des Lebens, der Vegetation, der kosmischen und geistigen Formen bis zu den die Engel darstellenden Cherubim hinauf symbolisiren. Gott allein ist König und Alles ist sein, und Alles, was Odem hat liegt an den Stufen seines erhabenen Thrones. Das Dasein der persönlichen Majestät Gottes, der שכינה sollte in משכן fixirt, die heilige Verbindung und Vermählung Gottes mit dem von ihm durch die Sinnenwelt getrennten Menschen in der Hingabe Israels an Ihn als den Gatten und Eigner zur Erzeugung und Wiedergeburt eines realen menschlich-göttlichen Zusammenlebens manifestirt werden. Das Verhältniß Gottes zum Menschen ist ein persönliches und jede Sünde des letztern ist eine persönliche Beleidigung Gottes, ein Treubruch gegen Ihn, als gegen den Gatten und Herrn, dem er auf Grund der außerordentlichen Liebesbeweise, des augenscheinlichen und concret realen Schutzes und Beistandes sich angelobt und angeheiligt. Das Mittel der Entsühnung, der Wiederverbindung mußte daher erstens ein augenscheinliches, concretes, die Negation des außer der heiligen Verbindung mit Gott existirenden animalischen Lebens sein, was in dem Thieropfer symbolisirt worden, zweitens durch den Priester geschehen; denn durch die Sünde hatte der Mensch sich getrennt von der persönlichen, in dem nationalen Leben Israel sich manifestirenden Verbindung mit

Gott, einer Majeſtätsbeleidigung gegen den Heiligen in Iſrael ſich ſchuldig gemacht, und die Wiederverbindung und Ausſöhnung konnte durch keine Privat-Civil-Perſon, ſondern durch den prieſterlichen Staatsbeamten, den Diener des Königs, das Organ ſeines Geſetzes*) und Richterſpruches geſchehen. Der Prieſter war nicht der Repräſentant, ſondern der Diener Gottes, der ſtets in unbedingter Unterwerfung**) vor Gott und in der heiligen Verbindung mit ihm gelebt, und inſofern das Symbol der perſönlichen Anweſenheit und Regierung Gottes. Er bildete einerſeits die perſonificirte Unterwerfung vor Gott und vertrat in dieſer Eigenſchaft den ſündigen Menſchen, bewirkte andererſeits das ſtete Naheſein Gottes durch ein heiliges Leben, ſo daß ſich im Prieſter Gott und Menſch verbinden, verſöhnen konnten. Aber — und das müſſen wir als die charakteriſtiſche Beſtimmung des moſaiſchen Prieſterthums nachdrücklich hervorheben — dem Prieſter war

*) In der Vollziehung des königlichen Geſetzes und der Bewahrung deſſelben in der Bundeslade lag daher das Weſentliche der Theokratie. Philo de vita Mosis III. p. 681 . . . ἐπιδεδειχωσ Μωυσην ἀριστον βασιλεα καὶ νομοθετην καὶ ἀρχιερεα, το τελευταιον ἐρχομαι δηλωσων, ὁτι καὶ προφητων γεγονε δοκιμωτατοσ.

**) Lightfoot Vol. I. f. 268 ſagt: Mutus et surdus Sacerdos munus, sorte ei destinatum, pergit aliquamdiu, ut queat, obire, quanquam duplici illo supplicio afflictus. Dieſe untergeordnete Rolle des moſaiſchen Prieſterthums paßt ſich ſchlecht zu einem typiſchen Charakter auf Chriſtus und der Vergleich, den L. (ibid. eod.) mit den Perſonen des Evangeliums macht, iſt inſofern hinkend, als letztere eine andere Miſſion hatten, und zwar eine ſolche, die die moſaiſche Prophetie mit einbegriff.

keine göttliche Macht und Autorität, keine göttliche Selbſtbeſtimmung und Erhebung eingeräumt, ſondern er ſtand unter der Autorität des Geſetzes. Um uns von der Richtigkeit dieſer prieſterlichen Beſtimmung zu überzeugen, dürfen wir nur auf folgende Umſtände achten, daß erſtens der Herr zu Moſes ſagt: „Und du laß dir nahe kommen deinen Bruder Ahron und ſeine Söhne mit ihm aus den Kindern Iſrael, ihn mir als Prieſter zu weihen; Ahron, Nadab und Abihu, Elaſar und Itamar, die Söhne Ahrons“ und bekleide deinen Bruder Ahron und ſeine Söhne mit ihm, und ſalbe ſie und fülle ihre Hand und heilige ſie, daß ſie mir dienen als Prieſter“ (Exod. 28, 1, 41.) — wonach alſo die geſetzliche Autorität höher als die prieſterliche ſtand; daß zweitens ſelbſt der Hoheprieſter, Ahron, nicht zu jeder Zeit in das Allerheiligſte kommen durfte, bei der Gefahr des Todes (Levit. 16, 2,) daß ſich überhaupt Gott nur durch die Propheten zu Iſrael in Beziehung geſetzt, durch dieſe ſeinen Willen verkündet hat.

Dieſe in der Theokratie zur Erſcheinung gekommene perſönliche Einheit und Majeſtät Gottes iſt in dem Leben Abraham-Jacob und namentlich in dem des letztern präformirt, mit ſichtlichem Beſtreben, grundleglich für das zukünftige Gottesreich zu wirken. Wir haben bereits (122) bemerkt, daß es den Patriarchen beſonders darum zu thun war, in Kanaan einen feſten Wohnſitz zu nehmen, dort ihre religiöſe Thätigkeit einzuzeichnen und ein Familiengrab zu finden. Abrahams erſter Weg auf der Wallfahrt ſeines Gottesberufes war nach Kanaan, wo er Altäre bauete, den Namen Gottes ausrufend, und ſeine letzte und ſchwerſte Präfung in Hin-

gebung an Gott, geſchah auf dem Berge Morija, auf welchem er ſeinen Sohn zu opfern bereit war, an der Stelle, auf welcher, wie die Tradition lehrt, שהקטרת קריבה, die Opfer dargebracht werden, ſpäter der Tempel geſtanden. Er begann alſo durch die That, Gott allein als den Herrn und König anzuerkennen und ihm die Erſcheinungsformen zu opfern. Aber, ihm war die Erde noch nicht das Reich, auf welchem Gott weilt und beſtändig wirkt, und ſeine Wohnung gründet; erſt Jacob machte die Erde zu einem Reiche Gottes, zur Offenbarungsſtätte ſeines heiligen Namens, errichtete und weihete auf ihr ein Haus dem Herrn, gab jedem Ort und jedem Begegniß höherer Erſcheinung die Signatur der Macht und Herrſchaft des alleinigen Gottes, nannte Ihn אלהי ישראל „den Gott Iſraels“ (Geneſ. 33, 20.) In dieſer Perſonificirung des einigen Gottes durch die Namensnennung, in dieſem äußerlichen Aufbau und Aufruf zu Ihm als zu dem alleinigen König und Herrn der Welt hatte die Theokratie ihre ganze Bedeutung und Beſtimmung. Es war dies kein Veräußerlichen der religiöſen Idee, keine Verſinnlichung, anthropopathiſche Anſchauung Gottes, noch weniger eine Theophanie nach heidniſchem Zuſchnitt: vielmehr war es eine Verinnerlichung der im Heidenthum entäußerten, excentriſirten Gottesidee, eine Vereinigung und Culminirung, aber zugleich eine concret-reale Activirung der im Heidenthum entfremdeten und verloren gegangenen Subjectivität und Perſönlichkeit des Einen Gottes.

Aber die Theokratie mußte aufhören, einerſeits weil ſie ihren Zweck erfüllt, andererſeits, weil nur außer ihr Iſraels Beſtimmung erfüllt werden kann. Die Theokratie

hatte den Zweck: die reale Erhebung Gottes zum König und Herrn eines von Ihm conſtituirten, die geſchichtlichen Verbindungen Ihm unterwerfenden Volkes: die Conſolidirung des menſchlichen Bewußtſeins der Angehörigkeit Gottes als eines volksthümlichen, geſchichtlichen — und dieſer Zweck ging vollſtändig in Erfüllung. Inmitten einer heidniſchen, Natur- und Menſchen vergötternden Welt, inmitten aller übrigen auf nationaler Selbſtſtändigkeit und individueller freier Kraftentfaltung, auf dem Princip der Gleichberechtigung der mannigfachen Statsorganismen baſirenden Völker — da ſich mit ihren naturwüchſigen, localen Göttern auch die Völker localiſirt und differenzirt*) und ebendeshalb im Bewußtſein der nothwendigen Exiſtenz-Verſchiedenheit ſich gegenſeitig berechtigt**) und anerkannt haben — inmitten aller auf natur- und culturgeſchichtlichem Boden ſich ſelbſtſtändig conſtituirenden Nationen, trat Iſrael aus dem Staatenver-

*) Der Urſprung der Staatenbildung wird von der Schrift aus dem menſchlichen Triebe hergeleitet, ſich zu individualiſiren und zu localiſiren und in ſelbſtbeſtimmender Thätigkeit in die Erſcheinung einzutreten שֵׁם לָנוּ וְנַעֲשֶׂה (Geneſ. 11, 4) hingegen iſt in den Patriarchen und dem aus ihnen hervorgegangenen, iſraelitiſchen Volk der Name Gottes zur geſchichtlichen Exiſtenz gekommen.

**) Die erſten Völker des Alterthums lebten zwar in gegenſeitiger Rivalität, jedes einzelne ſeinen Nationalgott für den ſtärkſten haltend, aber keines hielt ſich und ſeinen Gott für berechtigt, das Andere zu negiren; nur die Griechen und Römer mit ihrem Pantheon, mit der Aufnahme und Anerkennung der Götter aller Völker in ihren religiöſen Cultus ſtrebten nach der Univerſal-Herrſchaft.

hend der Geſchichte heraus, negirend alle National-Götter als ſelbſtſtändige Individualitäten der freiwilligen Machtentfaltung, erhob ſich zu einem unter dem univerſalen, Himmel und Erde beherrſchenden Gott ſtehenden Volke, mit der nothwendig particulariſtiſchen Beſtimmung: das Volk des Gottes zu ſein, der als ſolcher in keinem Verhältniß zu den übrigen Göttern ſteht, dieſe vielmehr — ſymboliſirte Naturkräfte — beherrſcht, und in Iſrael zum König und Herrn ſich offenbart und manifeſtirt. In dieſem Sinne muß man alle jene Schriftausdrücke auffaſſen, wie: „denn Gott iſt größer als alle Götter" Exod. 18, 11; denn der Herr euer Gott, er iſt der Gott der Götter, und der Herr der Herren Deuter. 10, 17; Herr, Gott Iſraels, dir gleicht kein Gott oben im Himmel und unten auf Erden 1. König 8, 23, u. ſ. w."*) Die eigenthümliche Geſtaltung und Erhaltung Iſraels als Nation war eine übermenſchliche, göttliche Erſcheinung, die ihresgleichen nicht hat in der Geſchichte der Menſchheit. Welche erhabene und zugleich zwieſpältige, ſich widerſprechende Aufgabe hatte Iſrael zu löſen! aus der naturgemäßen Bildung der Geſchichte herauszutreten und die weltbeherrſchende Idee des Einen Gottes zur Baſis

*) Unter den neuern Beurtheilern der Theokratie, die Jehova zum National-Gott unter grobſinnlichen Attributen machen, hat ſich Herr Dr. Ghillany in ſeinem voluminöſen Werke, „die Menſchenopfer der alten Hebräer" betitelt, als sensus communis ausgezeichnet; er macht Jehova zu einem zweiten Moloch, ja noch mehr zu einem univerſalen Menſchenverzehrer, und nur bei ſeinen Juden macht er ſichs bequem. Das Wahre an ſeinem ganzen Werke iſt der Titel deſſelben: „Die Menſchenopfer der alten Hebräer von Ghillany", denn er hat dieſe in ſeinem Werke geopfert.

ſeiner Volksentwickelung zu nehmen, und dennoch auf dem natürlichen Boden ſtaatlicher Bedingungen, unter dem Aufgebot der Körper- und Geiſteskraft für die Behauptung nationaler Selbſtſtändigkeit jedem andern Volke gleich zu ſtehen. Die erſte Bedingung eines in ſeiner Selbſtſtändigkeit ſich behauptenden Volkes iſt das Selbſtbewußtſein ſeiner Kraft, das unbegrenzte Vertrauen zu ſich ſelber; Iſrael aber wurde einerſeits auf die Kraft Gottes hingewieſen, wodurch das menſchliche Bewußtſein in ſeiner freien Kraftenfaltung geſchwächt ward, andererſeits die Selbſterhaltung von der Anwendung und Benutzung ſeiner Kraft, von der politiſchen und ſtaatsökonomiſchen Berechnung und Einrichtung abhängig gemacht. Bei allen Laſtern, die man der iſraelitiſchen Nation als eigenthümlich zuſchreibt, bei aller Zerriſſenheit und Zerfahrenheit und beiſpielloſen Treuloſigkeit an Gott, die die rationaliſtiſchen Geſchichtſchreiber dem iſraelitiſchen Volke vorwerfen, wird man, ſelbſt nach Zugeſtändniß dieſer weit übertriebenen Anklagen, die übernatürliche und göttliche Aufgabe nicht leugnen können, die Iſrael, wie kein anderes Volk, gelöſt, ſo man das Weſen und die Bedeutung der Theokratie ins Auge faßt.

Wir ſtehen vor der nationalen Geſchichte Iſraels, vor dieſer Gottes-Schöpfung in der Geſchichte der Menſchheit mit ehrfurchtsvoller Demuth und Bewunderung, durchbebt von dem heiligen Gefühl für das erſte Volk, welches den kühnen gottvollen Muth hatte, aus der Lebensgemeinſchaft mit allen übrigen Völkern herauszutreten, eine ganze Welt feindſeliger Göttergeſtalten im Kampfe gegen ſich herauszufordern, und einen Staat zu gründen, deſſen Conſtitution

von der religiösen Idee der unsichtbaren Alleinherrschaft Gottes ausging, dessen politische Institutionen auf jenem einheitlichen Bewußtsein basirten und in dem königlichen Walten des Einen, Einzigen im Himmel und auf Erden gipfelten. Die Stiftshütte, die diesem Gott zu Ehren zuerst hergestellt, das Heiligthum, das in seinem Namen in Israel zuerst errichtet worden — es war der größte Sieg, den die Menschheit errungen, sie von dem gänzlichen Verlorengehen und dem Abgrunde des Heidenthums rettend; denn damit nahm Gott Wohnung, seinen Gnadenthron auf Erden, gründete sein Reich inmitten der Menschenkinder. Ob das israelitische Volk sich dessen bewußt war, daß sein Jehova der Gott des Himmels und der Erde, der Alles belebende und durchseelende Geist ist? oder, ob Er ihm, wie so manche plebejische Kritiker behaupten, nur als ein verzehrendes menschenverschlingendes Feuer, ein jeden andern ausschließender und hassender Götze war? Abgesehen von den sittlichen reingeistigen Gottes-Anschauungen der Propheten, die, weit entfernt, die göttliche Wahrheit dem Volke geheim zu halten, oder eine esoterische und exoterische Lehre zu unterhalten, vielmehr frei und offen, in den Straßen und auf den Märkten, ohne Rückhalt und Hinterhalt, das lebendige Wort Gottes mit Feuereifer predigten und unermüdlich predigten: so waren doch die hervorragendsten Fürsten Israels, die den Staat in sich repräsentirenden Selbstherrscher, David, Salomo, Chiskijahu durchdrungen von dem reinsten Glauben an einen allwissenden, allgerechten, gütigen und heiligen Gott, dem allein die Größe, die Macht, der Ruhm und der Sieg gebühret. Freilich wurde Israel öfter treulos seinem

Gott, von ihm abfallend, fremden Göttern dienend. Aber in diesem häufigen Abfall liegt nachgerade der stärkste Beweis, daß das Volk sich der Erhabenheit und Geistigkeit seines Gottes bewußt war, und Ihn eben deshalb nicht in die politischen, staatsökonomischen Machinationen, in das irdische Treiben unmittelbar eingreifen, sondern durch eine cosmische Potenz vertreten ließ. Die weltumfassende Idee Gottes war den Israeliten zu erhaben, zu überwältigend, um sie in die einzelnen Formen einzuengen; sie hatten noch keinen Begriff von jenen Hegelschen Begriffen des Sichselbstentgegensetzens und Anderswerdens Gottes, um sich in dem Anderssein Eins mit Sichselber zu setzen. Wohl aber umgekehrt: Israel mußte von Gott abfallen, in die Entfremdung des Götzendienstes eingehen, um aus diesem Entfremden, diesem Anderssein zur realen Einheit mit Gott zurückzukehren. Die Theokratie hatte ihren Zweck erfüllt: die Manifestation der göttlichen Alleinherrschaft; aber sie konnte und durfte nicht fortbestehen, so wenig der erste Mensch im Paradies bleiben konnte und durfte. Denn die unmittelbare Gebundenheit an Gott hemmte jede freie, sittliche Entwickelung, jede selbstständige, geistige Thätigkeit des Menschen, da jede subjective Productivität, jede Individualisirung der menschlichen und natürlichen Kraft als ein Heraustreten aus der unmittelbaren Gemeinschaft mit Gott betrachtet wurde. Daher stand Israel zurück vor jedem andern Volk in Kunst, Wissenschaft, Industrie und Gewerbe, zeigte mehr als alles andere Volk sittliche Schwächen, Entartungen in dem natürlichen Lebenswandel; die übernatürliche Verbindung mit Gott ohne Vermittelung der aus dem menschlichen Selbstbewußtsein und

der Selbstbestimmung hervorquellenden Thatkraft, erschütterte den natürlichen, sittlichen Boden, und es mußte die unmittelbare, persönliche Herrschaft Gottes und die göttliche Staatsregierung aufgehoben werden. Das Letztere geschah, die Theokratie wurde zerstört; aber die persönliche Einheit Gottes, die Activirung seiner Subject-Objectivität in dem außergöttlichen Sein — diese alleinige Bestimmung Israels — konnte und durfte nicht aufgegeben, mußte vielmehr mit desto größerer Ausdehnung und Bestimmtheit in dem das göttliche Sich-Einsetzen mit Sichselbst manifestirenden Gesetz (Logos, תורה) ausgeprägt werden. Die Idee des Messias war die des realisirten Urmenschen, אדם קדמון, der nach durchgemachter Entwickelung, nach Schlichtung aller Widersprüche, nach Auflösung aller Gegensätze *) und Kämpfe die Menschen in Gott verbinden, vereinigen wird; er ist, im Grunde genommen, nichts weiter als die Personification der ganzen Menschheit in ihrem Verbundensein mit Gott. Die Zeit des Messias wird daher von den Propheten als solche bestimmt, wo versöhnt sein wird Gott, Mensch und Natur; so sagt Jesajas von jener Messiaszeit: „... und es wohnt der Wolf mit dem Lamm, und der Tiger lagert neben dem Böcklein ... und es spielt der Säugling auf dem Loche der Natter ... sie thun kein Leid und richten kein Verderben an auf meinem ganzen, heiligen Berge, denn voll ist die Erde der Erkenntniß des Herrn wie Wasser die Meeres-

*) In diesem Sinne sagt der Talmud häufig: תיקו, עד שיבא אליהו, ferner: „Der Messias kommt nur dann, wann entweder כולו חייב Alle ganz schuldig, oder כולו זכאי Alle ganz schuldbefreit sind.

tiefen bedecken" (11, 6—10). Alsdann wird das Gesetz erfüllt, in dem activirten Einssein des Menschen mit Gott aufgehoben sein. Indem nun einerseits Gott in seiner subjectiven Persönlichkeit aus Sich nicht heraustritt, nicht Mensch wird, andererseits der Mensch erst nach der Vollendung aller möglichen Entwickelung zu Gott sich erheben, mit ihm eins werden kann, so mußte das Judenthum, seiner Bestimmung getreu, Gott als den alleinigen, mit dem Menschen noch nicht in Person, sondern vermittelst des Gesetzes verbundenen Herrn anerkennen und activiren, konnte nicht die Vermittelung Christi als des Menschgewordenen Gottes annehmen. — In dem zweiten Bande dieses Werkes werden wir, so Gott will, das Verhältniß dieser beiden Religionen, des Judenthums und Christenthums und ihre verschiedenen, aber göttlichen Missionen, darlegen und beleuchten. — Durch den Mangel an individueller Selbstentwickelung und demnach der wahren Gotteserkenntniß, des durch die menschliche, sittliche Thatkraft sich vermittelnden Gottesbewußtseins, wurde Israel aus Palästina vertrieben, zu dem Zwecke: den Glauben an den Einen, Einzigen Gott in seiner unsichtbaren Leitung der Geschichte zu realisiren, unter der Theilnahme an allen natürlichen, rechtlichen, sittlichen und geistigen Entwickelungs-Momenten der Menschheit. Israel soll von der Menschheit die objective, diese von ihm die subjective Herrschaft Gottes erhalten, bis daß Gottes Name und Wesen in Eins activirt sein wird. Gott ist das Subject im Satze des Universums und wird nicht früher darin aufgehen, bis sein Wesen durch alle möglichen Objecte und Eigenschaftsbestimmungen praedicirt sein wird. —

In der Theokratie manifestirte sich demnach die unmittelbare Subject-Objectivität Gottes durch die Entäußerung der Gotteskraft und Opferung der Daseinsformen; Gott war Herr des Außer-Sichseins, aber nur als solches, äußeres, nicht als sein eigenes, inneres; der Mensch war mit Gott verbunden, aber nur an sich, nicht für sich, nur als außergöttliches Sein, nicht als göttliches. Deshalb mußte der religiöse Cultus in den äußerlichen Formen, in der Hingabe der das Materielle, sinnlich concrete Dasein des Menschen repräsentirenden Geschöpfe und Gegenstände geschehen. Mit der Verinnerlichung in Gott, mit der Activirung der in allen Entwickelungsmomenten vermittelten Subject-Objectivität Gottes mußte jener äußerliche Cultus, jene theokratische Symbolik aufhören, und, wie bereits jüdische Autoritäten und unter ihnen Maimonides behaupten, wird kein Thieropfer dargebracht werden. Wenn der Prophet von der zukünftigen Zeit spricht: „und ich werde sie bringen nach meinem heiligen Berg und sie erfreuen mit meinem Bethause, ihre Ganz- und Schlachtopfer werden gnädig aufgenommen auf meinem Altare, denn mein Haus soll ein Bethaus genannt werden für alle Völker" (56, 7:) so ist hier erstens von keinem Thieropfer, zweitens nicht nur von Israel die Rede, sondern von allen Völkern, die Gott und sein Haus anerkennen werden. Dahingegen sagt der Prophet Jeremias: „denn ich habe euren Vätern nicht gesagt und ihnen nicht befohlen, als ich sie aus dem Lande Egypten herausführte, wegen der Ganz- und Schlachtopfer; sondern das gebot ich ihnen und sprach: gehorchet meiner Stimme und ich will euch Gott und ihr sollt mein Volk sein, und ihr sollet gehen auf dem Wege, den ich euch

befohlen, auf daß es euch wohl ergehe" (7, 22, 23). Hier ist also klar und bestimmt ausgesprochen, daß die Thieropfer nicht zum Wesen des Judenthums gehören. Ob die einstige Verbindung und Vereinigung mit Gott in der Verklärung des menschlichen Leibes und in der Entbehrung und Hingabe des thierischen Körpers bestehen werde — das übersteigt unsere Anschauung und noch mehr unsern klaren Begriff. Nur soviel getrauen wir uns zu behaupten, daß nach dem Vorbilde der Patriarchen kein Thieropfer mehr gebracht werden wird. Denn die Patriarchen sind zugleich die Vorbilder der ganzen Zukunft Israels, und zwar: Abraham für die politische Selbstständigkeit Israels auf dem Boden Palästina's in der Entäußerung des sinnlichen Lebens, in der Unmittelbarkeit und Lebens-Opferung, weshalb er ein Thieropfer gebracht: Isaac und Ismael für die beiden von Israel abgezweigten Religionen, für das Christenthum und den Islâm: Jacob für die Geschichte, in der Zerstreuung Israels in dem Dulden und Ertragen einerseits und in dem Streben und Ringen andererseits, eine Existenz und einen Familienheerd zu gründen, unter Erhaltung des Glaubens an den einzigen Gott und der Verehrung seines göttlichen Namens: Joseph für die zukünftige Heilsgeschichte des Verbundenseins mit Gott, wie Gott zu Abraham sagt: דור רביעי ישובו הנה „und im vierten Geschlecht werden sie hieher zurückkehren כי לא שלם עון האמורי עד הנה denn nicht eher ist die Sünde Amori voll als bis hierher." — (Genes. 15, 16.)

Mit diesem Aufhören der Thieropfer, die, als Symbole der äußerlichen Unterwürfigkeit, den Menschen sich selber entfremdeten, trat nun das Gebet als ein Aequivalent für die

Opfer: תפלה במקום עבודה. Die Rabbinnen haben die Wichtigkeit des Gebets richtig erkannt, indem ſie ihm erſtens in dem religiöſen Cultus die höchſte Stelle anweiſen, zweitens daſſelbe theils anſtatt der ehemaligen Thieropfer תפלות כנגד תמידין תקנו theils in Beziehung auf die Patriarchen eingeführt haben — תפלות כנגד אבות תקנו (Talmud. Berach. f. 28, b.) Es iſt daher folgerichtig das Gebet an Zeit und beſtimmte Vorſchrift geknüpft, um als תפלת חובה, als Pflichterfüllung der Hingabe an Gott betrachtet zu werden, denn weder das willkürliche Wünſchen und Begehren, das Ueberwältigtſein von einem höhern Gefühl in einem ſchwachen Augenblick, und noch weniger das ſubjective Sichhinaufdenken zu Gott, an den der Menſch den Maßſtab ſeines eignen Verſtandes anlegt, kann als die unbedingte Uebernahme der göttlichen Herrſchaft betrachtet werden. Das Judenthum hat daher in richtiger Conſequenz in ſeinem Gebete zugleich ſeine Geſchichte aufgenommen, indem dieſe es iſt, die nicht etwa eine abſtrakte Gottesidee, ſondern die Activirung der göttlichen Perſönlichkeit in uns vergegenwärtigt, alſo die Anerkennung des gnadenreichen Wirkens Gottes vermittelſt deſſen der Iſraelit ſich rechtfertigen, um Gnade bitten kann. Freilich giebt es auch ein תפלת רשות ein Gebet des freien Ausdrucks der individuellen Geſinnung, wie es der freiwilligen Opfer gegeben hat, aber das Weſentliche des religiöſen Gebets beruht in der Hingabe und Aufopferung des eigenmächtigen Wollens vor Gott und der Offenbarung ſeines Willens. Noch wichtiger hält die rabbiniſche Theologie das Studium des religiöſen Geſetzes in der Vertretung des Opfers. So ſagt der Sohar (bei Schöttgen hor. hebr. p. 1001.) Si quis Legi operam dat, illud idem est,

non per circumcisionem, ut Judaei arbitrantur, sed per Christum proventurum de his femoribus. Principio etiam circumcisio usurpata fuit distinguendis Israëlitis: atque hinc distincti fuerunt. Sed cum tandem Ismaël suam stirpem idem edocuerat, jam et Aegyptii, Phoenices, Arabes, et qui circum degebant populi circumcisione utebantur omnes.“ Für die Beſchneidung am achten Tage nach der Geburt führt er von Ariſtoteles an: quia infans ante diem septimum propter infirmitatem maxime periculo est obnoxius. Die jüdiſchen Religionsphiloſophen erblicken in der Beſchneidung größtentheils eine ethiſche Symbolik der Mäßigung des Naturtriebes, der natur- und zeitgemäßen Entlaſſung deſſelben, um auf dieſe Weiſe den Iſraeliten der geiſtigen Verbindung mit Gott zu befähigen. Maimonid. More Neb. III. 49; R. Jeh. ha-Levy Cusari I. p. 115. Letzterer fügt noch eine nicht klar ausgeſprochene ſacramentale Bedeutung hinzu*) אבל יש לנו הקבורות בענין ההוא האלהי בתורות אשר שמם בריח בינינו ובינו כמילה שנאמר בה והיתה בריתי בבשרכם לברית עולם. Der Verfaſſer kommt hier ins Gedränge mit ſeinen ſonſtigen Anſichten, daß nur in Paläſtina die wahre Verbindung mit Gott ſtattfinde, daß Iſrael nur auf particulariſtiſchem Boden religiöſen Lebens ſtehe; deshalb will er hier die Beſchneidung in Iſrael von

*) Ibid. II. 34; vgl. Cuſari III. 7, 8, wo er ſich etwas deutlicher für den ſacramentalen Charakter ausſpricht, indem er die Beſchneidung nicht durch irgend ein Vernunftgeſetz המילה כמה היא רחוקה מן ההקשה oder aus dem Nutzen für die menſchliche Geſellſchaft ואין לה דרך אל ההנהגה, herleitet, ſondern als eine göttliche Beſtimmung, durch deren Aufnahme Abraham für ſich und ſeine Nachkommen die göttliche Gemeinſchaft העגין האלהי geknüpft.

der bei andern Völkern eingeführten unterscheiden, und zwar schon durch die feierliche Begehung derselben, die uns an ihren gründlichen religiösen Charakter der Verbindung Gottes mit Abraham und seinen Nachkommen erinnert.*) Aben Esrah giebt der Beschneidung einen höhern, specifisch heiligenden Charakter, indem er**) Gott preiset, daß Er dem Abraham die Beschneidung vor der Schwangerschaft der Sarah befohlen לחיות זרעו קדוש „damit sein Same heilig sei." Aus allen den von jüdischen Theologen gegebenen Erklärungen geht es nicht klar hervor, ob die Beschneidung eine conditio sine qua non des Judenthums, eine unerläßliche Nothwendigkeit für die Aufnahme in die israelitische Gemeinschaft sei, so daß ein Proselyt oder ein von israelitischen Eltern Geborner ohne die Vornahme der Beschneidung nicht als Israelit betrachtet werde. Maimonides sagt zwar***) ולא יניחו ערל בישראל „man duldet keinen Unbeschnittenen als Angehörigen der israelitischen Gemeinschaft," jedoch dies involvirt nur den äußerlichen Zwang, der zur Zeit, als die jüdische Gerichtsbarkeit noch bestand, an den Renitenten angewendet worden ist, aber nicht die Ausschließung aus dem jüdischen Verband. Freilich sagt der Talmud, daß nur derjenige Proselyt genannt werden kann, der beschnitten ist לעולם אין גר עד שימול וישבול Tract. Sebam f. 46, a. aber spricht sich, unseres Wissens, nicht darüber aus, ob

*) Herr Dr. Cassel hat hier durch seine Uebersetzung den Sinn des Verfassers verflüchtigt, indem er העניין האלהי durch „göttlichen Geist" und שרשיה (8) durch „Grundidee" wiedergiebt.

**) Commentar z. Genes. 17, 10.

***) Jad. Ha-Chsaka hilchot Milah. Abschn. 1. p. 1.

der von israelitischen Eltern Geborne aufhört Israelit zu sein, so er sich nicht beschneiden läßt. Dieser wird zwar mit dem Interdict der Seelen-Vernichtung כרת belegt, welches aber erstens auch Denjenigen trifft, der andere Hauptgebote*) des schriftlichen Gesetzes übertritt, zweitens tritt erst mit dem Tode ein**) da er bis dahin noch immer das Gebot erfüllen könne, woraus aber nichts weniger als der die Aufnahme in der israelitischen Gemeinschaft obligatorische Charakter der Beschneidung hervorgeht. Was in den meisten Erklärern der Beschneidung vermißt wird, ist das Kriterium, durch welches dieses Gebot von allen andern Geboten sich unterscheidet, ob diesen zur Unterlage, zur Befähigung ihrer heilsamen Wirksamkeit dienend, oder ihnen blos coordinirt, wenn auch an die Spitze gestellt ist. Am

*) Wie: Blutschande, Essen am Versöhnungstage, mit Muthwillen am Sabbath eine Arbeit verrichten.

**) Maimonid. ibid. eod. p. 2; wir müssen der daselbst gemachten Einwendung des ראב"ד beipflichten, daß nicht erst mit dem Tode, sondern an jedem Tage der Unterlassung das Interdict des כרת auf dem Uebertreter hafte, da die מיתה בידי שמים mit dem Augenblicke beginnt, wo er die Beschneidung an sich vornehmen lassen kann, und dieselbe aus Irr- oder Unglaube unterläßt; seine etwaige spätere Vornahme ist als eine Buße zu betrachten, die seine Strafe aufheben kann. Denn, ist כרת eine Lebensverkürzung, so könnte am Tode dieselbe nicht mehr stattfinden, und jener Aushelf des כרת דיומי von כסף משנה ist ein sehr kümmerlicher: ist es hingegen eine Seelenvernichtung, mit dem Tode eintretend, ohne die Möglichkeit zur Buße zu lassen, so bleibts ungerecht und im Judenthum ohne Gleichen. Damit ist auch die zur angeführten Stelle versuchte Rechfertigung des Migdol Os zu widerlegen. Vgl. Aben Esrah a. a. O.

entschiedensten und beachtenswerthesten spricht in dieser Beziehung der Verfasser des Menorath Ha-Maor*) המצוה הראשונה שצוה הקבה שקיימו זרע אברהם אוהבו היתה ברית מילה, זעל מצוה זאת כרת ברית עם אברהם אבינו ועם זרע אחריו „Das erste Gebot, welches der Heilige, gelobt sei Er, zur Erhaltung des Samens seines Freundes Abraham gegeben, war der Beschneidungsbund; und auf Grund dieses Gebotes hat Er mit unserm Vater Abraham und seinen Nachkommen einen Bund geschlossen." Demnach ist die Beschneidung das Fundamental-Symbol der Verbindungsfähigkeit der Nachkommen Abrahams mit Gott, was sich auch nach unserer principiellen Auffassung des Judenthums als eine consequente Nothwendigkeit ergiebt. Soll die Einheit Gottes mit Sichselbst als Subject-Objectivität — was sich dem Abraham in אל שדי ankündigt — in dem außergöttlichen Sein, dieses erhaltend, activirt werden, so muß die selbstständige Selbstobjectivirung des Menschen in der Erzeugung der sinnlichen Mannigfaltigkeit, sein eigenmächtiges Heraustreten aus der Verbindung mit dem vollkommenen, Sichselbst genügenden Gott in die durch Entwickelung sich reproducirende und erhaltende materielle Schöpfung, negirt werden. Die Beschneidung an der Stelle, von wo aus die erzeugende Thätigkeit ausgeht, ist demnach das Zeichen der subjectiven**) Hingabe

*) Nor. III. Abschn. I. p. 2.

**) Nach dieser Anschauung löset sich jene Frage, die allerdings mit Nachdruck hervorgehoben werden kann: Wenn die Beschneidung das Symbol der Aufnahme in die israelitische Gemeinschaft ist: wodurch wird diese Aufnahme bei dem weiblichen Geschlechte vollzogen? Nach dem obigen Princip aber, wo das subjective Heraus-

an Gott, der kraft seines Willens und Namens die menschliche Wirksamkeit bestimmt. Der Abfall und die Trennung von Gott in Adam durch die materielle Individualisirung (s. oben S. 18) des Menschen, wurde in Abraham durch die Beschneidung, durch das Gepräge des göttlichen Willens wieder aufgehoben, zu einem Bunde mit Gott am Fleische befähigt; das Princip der sinnlichen Selbsterhaltung durch Selbstentwickelung und Fortpflanzung — diese Nöthigung des menschlichen Triebes zur Sünde — wird in dem Bunde Gottes mit Abraham und seinen Nachkommen, Gott objectivirt und als Erhaltungs- und Heiligungsmittel des Menschen durch Ihn fixirt. In diesem Sinne haben es auch die Rabbinen aufgefaßt, und dies in dem von dem מוהל (Operateur) bei dem Beschneidungs-Act zu sprechenden Gebet*)

---

treten, das Reproduciren seinerselbst vor Gott objectivirt werden soll, da kann dies nur bei dem Männlichen stattfinden, in welchem nach dem Judenthum, das Weib in ihrem Charakter der Hingebung, aufgeht; daher sind so viele Gebote nur den Männern auferlegt.

*) Das Gebet lautet: .... אשר קידש ידיד מבטן חוק בשארו שם ונאצאיו חתם באות ברית קדש על כן בשכר זאת אל חי חלקנו צורנו צוה להציל ידידות שארינו משחת למען בריתו אשר שם בבשרנו „(Gelobt seist du Herr, unser Gott, König der Welt,) der da geheiligt den Geliebten vom Mutterleibe an und seinem Fleische das Gesetz aufgedrückt, und an seinen Nachkommen das heilige Bundeszeichen ausgeprägt hat; auf Grund dieses Verdienstes hat der lebendige Gott, unser Antheil, unser Hort, befohlen, das Fleisch der Geliebten vom Verderben zu retten, um seines Bundes willen, den er unserm Fleische aufgedrückt." Talm. Tract. Sabb. f. 137. b. Maimonides. Jad. Ha-Chasaka (ibid. Abschn. 3, p. 3)

klar wiedergegeben. Die Beſchneidung iſt das Sacrament, das durch die bloße Handlung (ex opere operato) die Aufnahme in die iſraelitiſche Gemeinſchaft bewirkt, die Vorbereitung und Vorbedingung der heiligen Verbindung mit Gott. Dieſe Beſtimmung wird man zur Evidenz in der heiligen Schrift und Tradition bezeichnet finden, wenn man die darin angegebenen Zeiten und Umſtände erwägt, in welchen die Beſchneidung befohlen und vorgenommen worden iſt. Abraham wird dieſelbe vor der Geburt des Iſaacs befohlen, vermittelſt deſſen Abraham in Gott ſich für alle Zeiten und Nachkommen verbunden: die Söhne Jacobs, Simon und Levi, machten die Beſchneidung zur Bedingung für die Verſchwägerung mit den Bewohnern Sichems. (Geneſ. 34.) Vor der Ausführung ſeiner göttlichen Sendung ward Moſe durch die Lebensgefahr, in welche der Herr ihn brachte, an die Beſchneidung ſeiner Söhne gemahnt*) Vor der Erlöſung Iſraels wurde befohlen, daß kein Unbeſchnittener an dem Genuße des Paßachopfers Theil nehmen darf. (Exod. 12, 43, 44, 48.) Vor dem Einzuge der Iſraeliten ins gelobte Land beſchnitt Joſua die Iſraeliten auf Befehl Gottes. (Joſ. 5, 2 ff.) Vor der Ankunft des Meſſias wird Elias als der Wiederherſteller des Bundes erſcheinen, und er wird als Bundes-Engel bei der Beſchneidung angerufen אליהו מלאך הברית הנה

*) חתן דמים למולות „ein blutgetaufter Bräutigam durch die Beſchneidung“ d. h. das Beſchneidungsblut iſt die Taufe, die den Menſchen zum Bräutigam der heiligen Verbindung mit Gott, oder ſeiner Religion weihet; daher wird das Kind am Beſchneidungstage חתן „Bräutigam“ genannt. Vgl. Tract Nedarim f. 32, a.

שלך לפניך, עמוד על ימיני וכסאבי. Hier kann also von keiner diätetischen Verordnung die Rede sein, als vielmehr von einem specifisch religiösen Charakter, der als die Naturbasis der Verbindungsfähigkeit des Menschen mit Gott in dem außergöttlichen Dasein dem Leben nach dem Gesetze untergelegt ist. Wir können daher für das Leben im Judenthum die Beschneidung nicht aufgeben, kein Aequivalent dafür ausfindig machen. Sie ist das Sacrament, das der israelitischen Gemeinschaft angehört, so daß in ihr jeder von israelitischen Eltern Neugeborene so ipso der Beschneidung sich unterwirft, die ihn erst fähig macht, selbstständig den Glauben und das Gesetz in sich aufzunehmen. Daher ist es die Pflicht des Vaters und falls dieser nicht will oder nicht mehr am Leben ist, die der gesetzlichen Behörde, an dem Neugeborenen die Beschneidung vornehmen zu lassen. Diese giebt ihm erst die Berechtigung und die Befähigung als Bundesgenosse der jüdischen Gemeinde, an ihren Pflichten und Rechten vor Gott Theil zu nehmen.

Wir haben nun in der Beschneidung die Naturbasis der religiösen Verbindung bezeichnet, die folgerecht die Quelle ist, aus welcher alle Verbote fließen wie: über den Genuß von Blut und unreinen Thieren, über bestimmte geschlechtliche Vermischungen und Verunreinigung des Körpers u. s. w., denn diesen Allen liegt der Begriff zu Grunde, daß die sinnliche Natur des Menschen die Basis der göttlichen Thätigkeit ist, und zur Erhaltung derselben jede Wildheit und Ausgelassenheit, jedes Heraustreten aus der bestimmungsgemäßen, natürlichen Gebundenheit an die göttliche Objectivität vermieden werden muß.

Wir kommen jetzt zur Betrachtung der Geistesbasis im religiösen Offenbarungsleben des Judenthums, zur Sabbathfeier. Der Sabbath ist das zweite Symbol, das der Herr als Bundeszeichen mit Israel für ewige Zeiten hat eingesetzt: „Und sie sollen hüten die Kinder Israel den Sabbath, zu halten den Sabbath bei ihren Geschlechtern als ewigen Bund, zwischen Mir und den Kindern Israel sei er ein Zeichen für ewig, daß der Herr in sechs Tagen Himmel und Erde geschaffen, und am siebenten Tage geruht und durchseelt" (Exod. 31, 16, 17.) Ueber die Bedeutung des Sabbaths herrscht unter den Erklärern eine ziemliche Uebereinstimmung der Ansichten,*) die darin besteht, daß der Sabbath auf חדוש העולם, die Schöpfung der Welt durch Gott in der von ihm bestimmten Zeit hinweist. Die Anerkennung und Bethätigung dieses Glaubens an den Schöpfer — was zugleich das factische Glaubensbekenntniß der Einheit Gottes involvirt — wird durch die Sabbathfeier geboten, die dadurch das Bundeszeichen zwischen Gott und Israel ist. Zugleich wird die Sabbathfeier an den Auszug Israels aus Egypten geknüpft (Deuter. 5, 15,) was sich, wie leicht zu begreifen, von größerm Interesse zeigt, da dies das übernatürliche Eingreifen Gottes in die Geschichte für die sittlich-religiöse Erhebung Israels und der ganzen gläubigen Menschheit bekundet. Ueber Grund, Bedeutung, Verhältniß des Sabbath-Gebotes zu allen übrigen religiösen Geboten hat sich die jüdische Tradition und Theologie nach den verschiedensten Seiten und Richtungen in einer fast unüberseh-

*) Maimon. More Neb. II, 31. III, 32. R. Jeh. ha-Levi in Cusari II, p. 50; Aben Esrah. Com. zu Exod. 31, 32.

baren Literatur ausgesprochen; nirgends fließt die Quelle religiöser Bestimmung so frisch und lebendig, in solcher Fülle und Hülle, aus so tiefem Grund und Boden, als auf dem der Sabbath-Heiligung. Demnach ist der Sabbath das wahrhafteste Verbindungsmittel zwischen Gott und Israel,*) trägt den sacramentalen Charakter κατ' ἐξοχην:**) ששקולה שבת כנגד כל המצות שבתורה „denn der Sabbath wiegt alle übrigen Gebote der Gotteslehre auf." Die Entweihung des Sabbaths durch öffentliche und nach verwarnter Arbeit wird der Uebertretung der ganzen Torah gleichgeachtet: כל המחלל שבת בפרהסיא כאלו כופר בכל התורה כולה; dahingegen wer den Sabbath heiligt, dem wird das Verdienst angerechnet, als ob er die ganze Torah erfüllt אמר להם חקבה לישראל אם תזכו לשמור שבת מעלה אני עליכם כאילו שמרתם המצות כל

*) Ber. Rabb. cap. 11. אמרה שבת לפני הקבה לכולם יש בן זוג ולי אין בן זוג .... כנסת ישראל היא בן זוגך Noch bestimmter sagen die Rabbinen כל המתפלל בערב שבת ואומר ויכולו מעלה עליו הכתוב כאלו נעשה שותף להקבה Midr. Jalkat. Genes. cap. 1.

**) Daß diese sacramentale Geistes-Basis nur auf die Natur-Basis der Beschneidung sich gründet und deshalb, nach den Rabbinen, ein Unbeschnittener den Sabbath nicht einmal heiligen darf, wird von diesen ausdrücklich gelehrt: רבי אליעזר אומר לעשות את השבת .כוחי ששימר את השבת עד שלא קבל את המילה חייב מיתה .... דבר שהבריית כרותה לו ואיזו זו מילה (ibid. Exod. Cap. 31) Die Beschneidung verhält sich also zum Sabbath wie die Verlobung zur Vermählung, und nur wann jene geschehen, und der Mensch den Beweis der hingebenden aufopfernden Liebe abgelegt, dann darf er zur Vermählung mit Gott schreiten, dann ist sie eine sittliche, heilige. —

שבחורה.***) Die Wirkung, die die Heiligung des Sabbaths in dem Menschen hervorbringt, ist eine göttliche, eine Wiedergeburt in Gott durch den empfangenen Seelen-Ueberschuß, נשמה יתירא und ist die Vorbereitungsstufe für die zukünftige Welt, in welcher die Frommen, die den Sabbath halten, ganz sabbathlich, gänzlich ruhen und feiern werden vor ihrem Gott im hohen Genuß seiner heiligen Nähe. Die Grundbestimmung des Sabbaths ist: ruhen von Arbeit, einstellen jegliches Geschäft; alle Gedanken, Worte, Handlungen, die einen profanen, alltäglichen Charakter tragen, und im Namen Gottes denken, reden, genießen, so daß der innere Gottesmensch sich ganz aufbaut, erhebt und verklärt in seiner ganzen äußern Gestalt. Mit prophetischem Griffel hat Jesajas wie kein Anderer die Sabbath-Heiligung- und Wirkung gezeichnet: „Wenn du zurückhältst um des Sabbathswillen deinen Fuß, dein Geschäft zu verrichten an meinem heiligen Tage, und nennst den Sabbath eine Lust, den vom Herren geheiligten geehrt, und ehrest ihn, daß du nicht verrichtest deine Wege, nicht nachgehest deinem Geschäft und keine eitle Rede führst: dann wirst du dich ergötzen an dem Herren und Ich lasse dich besteigen die Höhen der Erde, und dich genießen das Erbe Jacobs, deines Vaters; denn der Mund des Herren hat es geredet.“ (58, 13, 14; vgl. ibid. 56.)

Betrachten wir nun nach unserer principiellen Auffassung des Judenthums die Bedeutung des Sabbaths, und zwar im Verhältniß einerseits zur Beschneidung, andererseits zu allen übrigen Geboten: so finden wir ihn als den Schluß- und Eckstein in der Activirung der Alleinheit Gottes, seiner

***) Midr. Rabb. Exod. cap. 25.

realen Subject-Objectivität, als die Quelle der Lebensheiligung in der relativen Negation des außergöttlichen Seins einerseits und in der relativen Position desselben als göttliches. andererseits. Soll Gott in der Einheit mit Sichselbst als Herr des außergöttlichen Seins activirt, oder, was dasselbe ist, soll dieses als Eins mit ihm gesetzt werden, so muß man ihn nicht nur als Herrn des mannigfaltig Gewordenen, sondern auch als Herrn des manigfaltigen Werdens anerkennen. In der Activirung der göttlichen Einheit mit Sichselbst in dem Andersſein, durch die von ihm gebotene Begrenzung, Objectivirung des Gewordenen — also des Raumes — wird nur die göttliche Objectivität, Gott an sich, äußerlich als Herr manifestirt: dahingegen wird Gott in der Einheit mit Sichselbst im Anderswerden durch die von ihm gebotene Begrenzung, Objectivirung dieses Werdens — also der Zeit — an und für sich, als Herr des in ihm verinnerlichten realisirten anderen Seins. Ist daher die Beschneidung das Symbol der von Gott beherrschten Erzeugung im Raume, in der Productivität des sinnlichen Triebes: so ist der Sabbath das Symbol der von Gott beherrschten Entwickelung in der Zeit, in der durch den Fortschritt der Natur- und Selbstbewegung zu gewinnenden Existenz. Es soll der Mensch einen Einschnitt machen in die Bewegung der Zeit, am siebenten*) Tage ruhen und dadurch anerkennen, daß

*) Die Zahl Sieben ist die des religiösen Cultus, indem sie die Verbindung Gottes mit der Welt bedeutet; drei ist nämlich die Signatur der Gottheit, vier die der Welt, und in ihrer Verbindung ist die Gottes mit der Welt symbolisirt. Eine ausführliche Darstellung der Zahlen in Bezug auf den religiösen Cultus

Gott dieſelbe beſtimmt und beherrſcht, ihre Segensquelle iſt, daß ſie nur den Zweck hat für Ihn zu werden, das heißt, Ihn als den ewigen mit Sichſelbſt Einen in dem Wechſel und Wandel der Zeit zu manifeſtiren. Der Sabbath iſt daher die Quelle aller Feſt- und Feiertage, welche eine Einſtellung der natürlichen Bewegung der Zeit und Eingreifen der göttlichen Perſönlichkeit bekunden. Denn indem Gott als Sichſelbſtdenkender im andern Sein ſich ſetzt, ſo hebt er dieſes, als ſolches, in ſich auf, d. h. negirt die natürlichen Bedingungen der Aeußerung und Entwickelung durch die Zeit, und offenbart ſich als der im Sich beſchränkenden Selbſtdenken ſchöpferiſche Gott, der die außer Sich geſetzten Zeitformen in ſeinem einheitlichen Weſen ſuspendirt und dieſes a potentia in actu ſetzt. — Die Beſchneidung manifeſtirt den Glauben an Gott als die causa materialis, der Sabbath als die causa formalis, als das Verinnerlichen des Aeußerlichen durch den Formunterſchied — worin der Begriff der Zeit liegt. — Deshalb verbietet das Geſetz, am Sabbath ſich weit zu entfernen, von einer Grenze nach der Andern zu tragen, da die Grenze von Gott beſtimmt und feſtgeſetzt

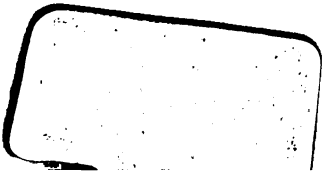
des Judenthums hat Bähr gegeben in ſeiner Symbolik I cap. 2. S. 128 ff. Nur wollen wir hier das Eine bemerken, daß die Zahl Vier das Symbol der göttlichen Offenbarung im Selbſtdenken, der Toraḥ iſt, und als ſolcher wird Gott benannt: יהוה oder אדני, oder אותיות ארבע שם של; auch wird dies durch die ציצית (Schauſäden) an den vier Ecken des Kleides dargeſtellt, und beim Anblick derſelben heißt es: וזכרתם את כל מצות ה׳. Die Vier umfaßt alle Zahlen, indem 1+2+3+4=10 iſt. Der Verſöhnungstag, der Gipfelpunkt der Verbindung Gottes mit dem Menſchen, muß daher im 7. Monat am 10. Tage ſein.

ist, und am Sabbath keine Raum-Bewegung und Veränderung, also keine Thätigkeit der Zeit statthaben soll. Der Sabbath ist das charakteristische Symbol der Offenbarung Gottes im Glauben und in der Geschichte und zwar als der: Ich werde sein, der Ich sein werde. אהיה אשר אהיה Diesen Gottesbegriff des sich als derselbe*) in jeder Zeit und jeder Veränderung Offenbarenden, hatten die Patriarchen nicht, wenigstens ist er ihnen nicht zum klaren Bewußtsein, und deshalb der Sabbath, diese Geistesbasis des Gesetzes nicht zur Anschauung gekommen, wiewohl die Tradition dem Jacob die Sabbathfeier vindiciren will. Indeß hat Jacob den Grund zum Sabbathbegriff gelegt, indem er nicht nur für den Augenblick, sondern für das zukünftige Dasein Gottes ein Gotteshaus bereitet und somit das Ein- und Gleichbleiben Gottes in aller Veränderung fixirt.

Die Verlegung des Sabbaths auf einen andern Tag als den bisher vom Judenthum überlieferten, würde in doppelter Beziehung den Charakter des jüdischen Sabbaths und somit die Geistesbasis des Judenthums aufheben. Denn ist der Sabbath die Anerkennung und Activirung der im Einsdenken mit Sichselbst freiwollend schaffenden und sich offenbarenden Persönlichkeit Gottes, der also an die natür-

*) Daher die Kabbalisten Gott: עתיק יומין nennen, und wird erzählt, daß Er den Israeliten am Sinai סיני ist erschienen, diese und ähnliche tropische Bezeichnung des Immerseienden, Ewigen würde theils durch Mißverständniß, theils durch den Fanatismus sowohl des Glaubens als des Unglaubens derart zum Nachtheil des Judenthums ausgebeutet, daß es hinter dem gebildeten Heidenthum weit zurücksteht.

liche Entwickelung und Bewegung nicht gebunden, sondern über dieselbe sich erheben und ihr Schranke und Grenze in der von Ihm bestimmten Zeit und Stunde setzen kann: so wäre es eine Entweihung des Sabbaths, ja, eine Ironie gegen die göttliche Persönlichkeit, wenn man *selbst* den Ruhetag wählen wollte; die Unterwerfung unter den von Gott festgesetzten Tag ist das Sacrament, das jeder menschlichen Subjectivität und Willkür widerspricht. Zweitens, ist es einzig und allein *die Geschichte* der Verbindung Gottes mit Israel, des in bestimmten Zeiten für dasselbe hervorgetretenen außerordentlichen Eingreifens Gottes, was das Judenthum als positiven Glauben erhält. — Die Geschichte des mit Gott geschlossenen Gnadenbundes der Väter, die Erfüllung seiner göttlichen Verheißungen in der Vergangenheit, giebt den Anhängern des Judenthums die Ueberzeugung und die Gewißheit von der Wahrhaftigkeit und Göttlichkeit ihres Glaubens, von der Gnaden- und Heilswirkung der mit dem Heiligen in Israel Verbundenen, und das sicherste Unterpfand ihrer Zukunft in dem Reiche, da der Herr und sein Name Eins sein wird.

Berichtigungen.

Seite	Zeile	
11	7 v. u.	ſtatt woven, lies woran.
42	13 v. o.	ſtatt principio, lies principii.
57	1 v. u.	ſtatt αγαδα, lies αγαϑὰ.
68	4 v. u.	ſtatt Judentodgehen, lies Sichganzhingeben.
70	12 v. o.	ſtatt גורתי, lies גוירה.
209	4 v. u.	ſtatt יעד, lies יגר.
230	1 v. o.	ſtatt והרה, lies הרה.
240	3 v. o.	ſtatt πειδαγογοσ, lies πειδαγωγὸσ.
246	10 v. o.	ſtatt Folge, lies negative Folge.
267	7 v. u.	ſtatt obine, lies obire.